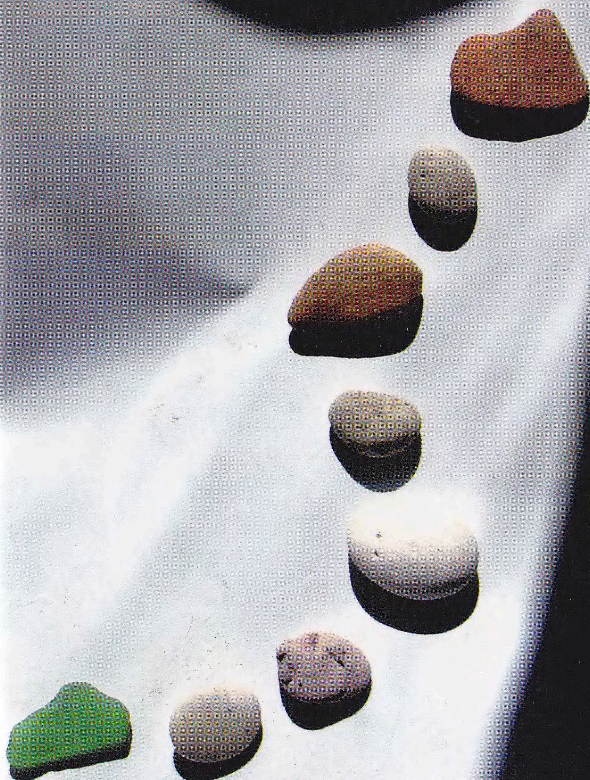
Immanuel Kant

Întemeierea metafizicii moravurilor



HUMANITAS

PARADIGME

IMMANUEL KANT

ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR

Traducere de
FILOTHEIA BOGOIU, VALENTIN MUREȘAN
MIKI OTA, RADU GABRIEL PÂRVU
Coordonare și note
VALENTIN MUREȘAN

Comentariu la
Întemeierea metafizicii moravurilor
de
VALENTIN MUREȘAN



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
KANT, IMMANUEL
Întemeierea metafizicii moravurilor/ Immanuel Kant;
trad. de Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan, Miki Ota,
Radu Gabriel Pârvu; comentarii și note de Valentin Mureșan. -
București: Humanitas, 2007
ISBN 978-973-50-1066-9

I. Bogoiu, Filotheia (trad.)
II. Mureșan, Valentin (trad.; ed. șt.)
III. Ota, Miki (trad.)
IV. Pârvu, Radu Gabriel (trad.)

111
17

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea tradusă și comentată aici este una dintre cele mai celebre lucrări de filozofie morală. Cei ce se așteaptă ca o carte de filozofie morală să le ofere profitabile sfaturi de viață vor fi cu siguranță dezamăgiți de lucrarea lui Kant. Ei vor găsi, în locul unui îndrumar, o lucrare abstractă, exasperant de complicată și, până la urmă, chiar plictisitoare. Dar cititorul e bine să știe că nici una dintre marile lucrări de filozofie morală nu garantează deliciile unei lecturi de călătorie, nu oferă sfaturi practice ori coduri de conduită, cu alte cuvinte nu *moralizează*, ci încearcă să analizeze, să înțeleagă și să explice fenomenul moral — altfel spus, *filozofează* cu privire la moralitate. Acest gen de interogație sistematică privitoare la fenomenul moral nu e însă complet lipsit de relevanță în ceea ce privește interpretarea și evaluarea faptelor noastre cotidiene, a codurilor noastre morale reale, a deciziilor morale în situații-limită, situații în care intuițiile curente nu ne mai sunt de nici un folos. În fond, deliberarea și decizia în materie de moralitate, pentru a fi mature, sunt condiționate întotdeauna de prezența a două componente: o componentă factuală cât mai amănunțită și mai adecvată cazului, respectiv o componentă teoretică pe cât se poate mai elaborată și mai subtilă. A judeca faptele, persoanele, instituțiile ori codurile de conduită numai în funcție de bunul-simț moral sau numai în funcție de precare conceptualizări *ad hoc* înseamnă a ne condamna la superficialitate și a eterniza improvizația, fie ea și inteligentă.

Cunoașterea complexităților și rafinamentelor argumentative ale marilor teorii etice e singurul remediu în fața acestei populare decăderi. Din acest punct de vedere, teoria lui Kant e *utilă* în cel mai direct sens al cuvântului.

Despre Kant se spune că își avertiza studenții că îi va învăța nu filozofie, ci cum să filozofeze. Scopul comentariului meu e asemănător: el nu urmărește să informeze cititorii cu privire la coordonatele generale ale filozofiei morale kantiene, ci să le sugereze o cale posibilă spre a învăța singuri cum să *înțeleagă* filozofia morală a lui Kant. Pentru aceasta, cei interesați trebuie să citească atent și în mod repetat opera analizată aici: să caute principalele teze, adesea mascate de discurs sau prezentate necorespunzător în versiunea lor inițială, să evidențieze marile articulații argumentative ale lucrării, să aprofundeze, clarifice, eventual să șlefuiască ei înșiși noțiunile de bază, să identifice eventualele erori ori ambiguități și astfel să se poată bucura, în cele din urmă, de originalitatea soluțiilor propuse de autor. Totul trebuie făcut cu minuție, paragraf cu paragraf, uneori rând cu rând, ca și cum autorul cărții ne-ar deveni interlocutor peste veacuri. *Comentariul* ca gen filozofic (alături de o traducere făcută cu profesionalism și lămurită prin note) este mijlocul ideal capabil să contribuie la împlinirea unui asemenea ambițios obiectiv didactic.

Întemeierea metafizicii moravurilor a mai fost tradusă în românește de T. Brăileanu, N. Bagdasar și I. Colin, toate aceste ediții prezentând însă multe soluții discutabile ori chiar greșeli flagrante, ceea ce le face improprii pentru o lectură pretențioasă. Traducerea de față a fost realizată după Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, în *Kant's Gesammelte Schriften*, Band 4, Königlich Preußiche Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1903. Am inserat în text, în paranteze rotunde, paginația standard a ediției Academiei din Berlin, începând cu pagina 387. Am și numerotat paragrafele, deși din acest punct de vedere nu

există o numerotare standard. Pentru a facilita urmărirea structurii argumentării, am considerat util din punct de vedere pedagogic să adaug în paranteze pătrate, în maniera lui H.J. Paton[1], subtitluri pentru anumite grupuri de paragrafe care sugerează linia argumentativă acreditată de comentariul meu. Subtitlurile lui Kant sunt redate fără paranteze.

Trebuie să recunosc maniera neobișnuită în care s-a realizat traducerea de față ; ea nu a fost rezultatul unui program, ci al împrejurărilor. Intenția inițială a fost un comentariu la *Întemeiere*... Lovindu-mă de inadecvările traducerilor românești existente, am sugerat fostei mele doctorande, Miki Ota, să încerce o nouă traducere. Prima versiune a fost realizată în anul 2000. A urmat o revizuire prin discuții repetate pe text și consultarea altor traduceri: H.H. Paton, Mary Gregor, Vittorio Mathieu, Victor Delbos. Această primă versiune revizuită a beneficiat apoi de o trecere în revistă generală întreprinsă de profesorul Ilie Pârvu, ca și de o amănunțită refrazare și corectură — mai ales a Prefeței și a unei părți din Secțiunea I — întreprinsă cu bunăvoință de profesorul Mircea Flonta. Mai târziu, am reluat de la zero discutarea acestei noi versiuni a traducerii — bazându-ne pe textul german, pe alte traduceri disponibile[2] și pe multele comentarii studiate pe parcurs (ceea ce a fost esențial) — împreună cu doctoranda mea Filotheia Bogoiu și cu profesorul Radu Gabriel Pârvu, de la Universitatea din Pitești,

---

[1] H.J. Paton, *The Moral Law*, Routledge, 1948.

[2] Am comparat în permanență traducerea noastră cu următoarele traduceri disponibile: H.J. Paton (*The Moral Law*, Routledge, 1948); V. Mathieu (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi Libri, 1994); A. Wood (I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Yale University Press, 2002); V. Delbos (*Fondements de la Métaphysique des moeurs, Delagrave*, 1999); M. Gregor (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, în I. Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996).

doctor în filozofie și traducător exersat al lui Kant[3]. Acest exercițiu de revizie critică a durat mai bine de un an, prin întâlniri săptămânale. Tot acest proces de gestație s-a încheiat cu o nouă rundă de discuții pe textul astfel obținut, purtată în luna iunie 2004, de Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Filotheia Bogoiu, Radu Gabriel Pârvu și Valentin Mureșan. Pe parcurs, unele sugestii importante ne-au parvenit de la Jens Timmermann, St. Andrews University, Scoția, autorul unui recent comentariu la *Întemeiere...*[4] Asupra unor soluții nu toți traducătorii au căzut de acord; Valentin Mureșan și-a asumat riscul de a decide versiunea finală și, implicit, pe acela al eventualelor ei neajunsuri. Deși neobișnuită — și pentru mulți descurajantă — această istorie a traducerii noastre conține totuși o învățătură importantă: în cazul unor texte complexe, cum e cel de față, pentru a obține o traducere profesionistă, e nevoie de *colaborarea* specialiștilor.

Ce înseamnă o traducere filozofică întreprinsă profesionist? E o traducere care, din punctul meu de vedere, satisface următoarele criterii generale:

1) *Prioritatea sensului în raport cu scriitura*. Prima condiție a unei bune traduceri filozofice — în particular a unei traduceri din Kant[5] — este o cât mai profundă și detaliată *înțelegere* a textului. Există printre editori opinia eronată, întreținută de filologi, că pentru a traduce o lucrare de filozofie e suficientă buna cunoaștere a limbii din care se face traducerea, eventual o cultură filozofică generală (cel mult

[3] Între altele, e autorul traducerii lucrării lui Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, Humanitas, 2004.

[4] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Herausgegeben von Jens Timmerman, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 2004.

[5] S-ar putea ca acest lucru să nu fie valabil pentru Nietzsche sau Heidegger, în cazul cărora valențele literare ale textului ridică probleme suplimentare.

la nivelul unei diplome minore în filozofie). Lucrurile nu stau nici pe departe așa, iar rezultatul acestei politici e o mulțime de traduceri filozofice aflate în rafturile librăriilor dar care sunt pur și simplu *inutilizabile*. Din nefericire, filologii tind să transfere în domeniul traducerii filozofice standardele unei bune traduceri *literare*. În cazul acesteia din urmă, ceea ce contează în primul rând e *harul literar* al traducătorului, abilitatea sa de a transfera în traducere eufonia versurilor unui poem, atmosfera emanată de text, sensul expresiv (nu literal) al cuvintelor folosite, emoția inițiatică a operei. O mare operă literară, dacă e bine tradusă, trebuie să fie aptă să te transpună în starea de grație pe care a intenționat-o autorul; ea nu e menită să-ți *comunice cu precizie o idee*, precum face o formulă matematică. Într-o traducere literară, prioritară e așadar scriitura, nu sensul; mijloacele artistice, nu mesajul. Tocmai de aceea marii traducători de literatură nu pot fi decât oameni de mare *talent* literar.

Spre deosebire de poezie, filozofia a fost, de la Socrate încoace, o disciplină rațională, *argumentativă*, chiar și atunci când a fost îmbrăcată într-un limbaj de inspirație literară (ceea ce nu e cazul la Kant). A traduce *Critica rațiunii pure* având ca principal obiectiv redarea în românește a eufoniei și topicii caracteristice limbii germane de secol optsprezece, cu trecerea în plan secund a sensului (cu alte cuvinte, a-l face pe cititor să *simtă* că citește în germana lui Kant citind românește!), va fi socotit în cercurile de specialiști o extravaganță ridicolă. Ceea ce trebuie să redea un bun traducător e ceea *ce a vrut să spună* Kant — într-o formă, desigur, cât mai apropiată cu putință de *felul cum* a spus el. Dar a obscuriza sensul de dragul unei limbi române neuzuale (de pildă limba română arhaică de acum trei secole sau un simulacru al acesteia) nu înseamnă altceva decât a condamna la arierare traducerile noastre filozofice de dragul unor exerciții stilistice pe care, altundeva, nici un profesio-

nist nu și le va permite. Desigur, traducerea lui Nietzsche sau a lui Heidegger s-ar putea să ridice probleme aparte: o îmbinare de har literar și de capacitate de pătrundere a ideii par să fie indispensabile aici; dar nici în acest caz nu e suficient doar harul literar. Numai un perfect cunoscător al filozofiei acestor autori are șansa unei bune traduceri.

Prin urmare, marea condiție, condiția *sine qua non* a unei bune traduceri filozofice e o atentă și profesionistă familiarizare cu opera autorului tradus — și mai ales cu *opera tradusă*. Acesta e un proces dificil și îndelungat ce presupune nu numai o cultură de fundal și posedarea unor abilități profesionale specifice, ci și *studierea* prealabilă atentă a operei traduse în lumina celor mai importante comentarii și studii critice apărute în lume. Abia după un asemenea travaliu hermeneutic preliminar poate începe, în mod normal, traducerea. La modul ideal, o traducere trebuie precedată de încercarea de a scrie un *comentariu* al ei! Rolul principal al traducătorului e să *înțeleagă* cât mai exact textul tradus și să redea *sensul pe care crede că l-a intenționat autorul*.[6]

[6] Unii spun că sensul care a stat în *intenția autorului* nu poate fi reconstituit de traducător, tot ceea ce poate face traducerea fiind să redea în limba română *sensul textului*. Nimic mai fals. Scopul oricărei traduceri bune e redarea a ceea ce a vrut să spună *autorul*. Acest lucru e evident atunci când autorul trăiește, iar traducătorul îl poate întreba în caz că a căzut într-o încurcătură: Ce *ați vrut* să spuneți aici? Ar fi ridicol ca autorul să răspundă: Nu contează ce am vrut să spun eu, vedeți ce sensuri vă sugerează textul. Când autorul nu mai e în viață, traducătorul are la îndemână un ansamblu de mijloace prin care poate suplini parțial interogatoriul direct: compararea cu alte lucrări, cu notițele autorului, cu reflecțiile lui răzlețe, cu scrisorile sau variantele de text; el poate să consulte diversele interpretări și diversele traduceri. Sigur, nu putem ajunge în acest caz la certitudini cu privire la veritabilele intenții ale autorului, dar țelul bunei traduceri rămâne totuși identificarea celei mai probabile intenții. Chiar aceasta ne îndeamnă să facem și Kant: într-un fragment în care se referă la înțelegerea textelor filozofice (fază preliminară a

Absența acestui travaliu l-a făcut pe Bagdasar să nu sesizeze multe nuanțe ale textului lui Kant și să le redea greșit în limba română (vezi notele la traducere). Accentul pus pe scriitură, de pildă pe redarea fidelă a topicii originale, atrage inevitabil întunecarea sensului, de unde imaginea unui Kant care se exprimă straniu, aproape excentric, o excentricitate împinsă până la limita unei incomprehensibilități pe care textul original s-ar putea să n-o aibă.

2) *Minimizarea interpretării.* Din cele spuse mai sus rezultă că nu există traducere fără interpretare, cu excepția — eventual — a traducerii mecanice făcute de computer. Toată problema e aceea a dozajului. O bună traducere filozofică urmărește *să reducă doza de interpretare la minimum*, lăsând cititorului plăcerea (sau povara) de a face hermeneutica textului. În orice caz, în traducerea de față noi nu am făcut, și credem că nici nu trebuie făcute, „îmbunătățiri" ale originalului în lumina unei interpretări preferate. Din acest punct de vedere, ne-am păstrat cât mai aproape de litera textului, singurul criteriu care ne-a ghidat fiind acela al sentimentului că i-am înțeles mesajul. „Îmbunătățirile" pot figura în comentarii, nu în traduceri.

3) *Acuratețea literală.* O bună traducere filozofică trebuie să redea cât mai fidel posibil ceea ce a vrut să spună autorul *în felul în care a spus-o*. Una dintre cele mai frecvente erori în traducerile filozofice — o eroare fatală — e inconsecvența literală, așa-zisa „variere stilistică": utilizarea în traducere a unor termeni diferiți pentru același termen din textul tradus, de regulă din motive de eleganță

---

unei bune traduceri) el avertizează că mulți istorici ai filozofiei (și traducători, adaug eu) îi fac pe filozofii trecutului să spună doar nonsensuri deoarece ei „nu intuiesc *intențiile* filozofilor, ... nu pot vedea, dincolo de ceea ce filozofii *au spus*, ceea ce ei realmente *au vrut să spună*" (*apud* I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, Politeia, SNSPA, 2004, p. 10).

stilistică (sau de interpretare — ceea ce încalcă principiul anterior). Aceasta induce modificări *de sens* sau obscurizări ale sensului, ceea ce face traducerea *absolut inutilizabilă* pentru o lectură filozofică propriu-zisă. Am în vedere în primul rând termenii tehnici esențiali (iar la Kant aceștia abundă). Dar chiar și în cazul unor termeni folosiți în mod evident ca interschimbabili (cum sunt *Allheit* și *Totalität*) nu am considerat că e bine să îi redăm cu același cuvânt românesc deoarece am apreciat că aceasta reprezintă o abuzivă intruziune interpretativă în textul lui Kant. În condițiile priorității absolute a sensului, *acuratețea literală* a traducerii trebuie să precumpănească în raport cu rațiunile de cursivitate și frumusețe stilistică. Stabilirea unui glosar kantian german-român — și agrearea lui de către comunitatea filozofică românească — este, de aceea, indispensabilă. Dar criteriul constituirii unui astfel de glosar nu ar trebui să fie în primul rând dicționarul, ci *jargonul kantian*, sensurile (uneori diferite de cele uzuale) ce rezultă din explorarea atentă a ansamblului limbajului filozofic *sui generis* al lui Kant. A spune că un anumit cuvânt german din textul lui Kant nu înseamnă (după dicționar) cutare lucru în limba română nu e o dovadă de pricepere în ale traducerii: căci el *poate* însemna chiar *acel* lucru *la Kant*. Unele opțiuni de traducere trebuie să țină cont de familiile de cuvinte din filozofia kantiană care trebuie redate cu familii de cuvinte românești (uneori greu de găsit în așa fel încât să satisfacă atât cerința preciziei cât și pe aceea a naturaleței). Căci, până la urmă, ceea ce ni se cere e să construim în românește un *jargon filozofic de tip kantian*. În acest sens, mi se pare că trebuie să convenim nu numai asupra traducerii termenilor tehnici esențiali, ci și asupra unora banali și neproblematici — sau aparent neproblematici — cum ar fi *nur* și *bloss*. Dacă I. Kant a folosit două cuvinte germane, traducătorul român trebuie să folosească tot două cuvinte românești, chiar dacă dicționarul îi dă, în ambele cazuri, neproblematicul *doar*. Același e cazul unor cuvinte altfel banale, cum

este *zugleich*: în contexte netehnice și neproblematice el ar putea fi tradus fie prin *totodată*, fie prin *în același timp*, așa cum ne spune dicționarul. Dar când apare *în expresii standard* (cum e formula imperativului categoric), expresii ce trebuie să aibă și în românește o formă lingvistică unică, varierea stilistică e interzisă și glosarul trebuie să indice opțiunea traducătorilor (în cazul nostru, *totodată*). Dacă nu respectăm aceste exigențe de fidelitate literală a traducerii, vom putea, eventual, reda ceea ce a vrut să spună Kant, dar nu și cum *a spus* el — ceea ce nu înseamnă o traducere întru totul fidelă.

O traducere filozofică ideală ar consta așadar într-o fidelă redare a conținutului ideatic intenționat de autor, într-o limbă cât mai apropiată de a originalului, cu o minimă intervenție interpretativă din partea traducătorului. Pentru aceasta, prima condiție rămâne o bună înțelegere a operei traduse; a doua e o bună stăpânire a limbii române într-o formă adecvată tipului de operă filozofică tradusă; și abia a treia e o bună cunoaștere a limbii din care se traduce. Arta armonizării acestor elemente presupune, desigur, un *har* specific, nu mai puțin rar decât cel literar.

Comentariul[7] pe care-l ofer aici este un exercițiu de lectură atentă, detaliată, a *Întemeierii metafizicii moravurilor*. Scopul său fundamental este *buna înțelegere a textului* comentat prin introducerea cititorului în mecanismele interne ale construcției operei analizate, evidențierea incongruențelor și ambiguităților, corectarea eventualelor erori și chiar completarea golurilor în argumentare. În acest sens, comentariul practicat aici nu e o simplă parafrazare a originalului, ci o recreare a lui. Dar chiar și atunci când recurge la metoda „reconstrucției teoretice“ (evidențiind într-un limbaj

[7] Singura lucrare amplă consacrată până acum eticii lui Kant de un autor român este aceea semnată de N. Bellu, *Etica lui Kant*, Editura Științifică, București, 1976.

contemporan teoriile subiacente operei analizate, teorii invizibile, dar încă viabile), scopul său este tot *buna înțelegere* a ceea ce a vrut să spună Kant. Numai studierea unor asemenea comentarii poate feri studentul în filozofie de contactul superficial cu o operă. Textele banale nu au nevoie de nici un comentariu; iar textele importante trebuie ferite de lecturi care le banalizează. Marile texte, celebre prin dificultatea și complexitatea lor, merită să fie comentate, au fost și vor mai fi comentate, mai ales pentru uzul specialiștilor și al studenților pretențioși. Cartea lui Kant face parte din această categorie.

Adresez mulțumiri pentru contribuția la realizarea acestui volum tuturor celor ce au participat la înfăptuirea traducerii, pe care i-am menționat deja. Datorez în special recunoștință profesorilor Mircea Flonta, Ilie Pârvu și Mircea Dumitru de la Universitatea din București pentru bunăvoința de a-mi citi comentariul și a-mi oferi sugestiile lor critice. Mulțumesc tuturor studenților care, prin întrebările lor, m-au făcut să mă îndoiesc de cele scrise la un moment dat și să caut alte soluții, exasperându-i cu noi și noi variante, în mod deosebit Filotheiei Bogoiu, Mariei Dumitru și lui Bogdan Tăut.

Prof. univ. dr. VALENTIN MUREȘAN
Facultatea de Filozofie
Universitatea din București
muresan@fil.unibuc.ro

Prescurtări ale titlurilor operelor kantiene citate

IMM — *Întemeierea metafizicii moravurilor*; trimiterile se fac la traducerea inclusă în acest volum indicând în paranteză doar numărul secțiunii și numărul paragrafului, e.g. (Pref. 3) sau (II, 34).

CRPr. — *Critica rațiunii practice*, în I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972 (trad. N. Bagdasar). Trimiterile se fac indicând în paranteză numărul paginii din această ediție.

P. — *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1997 (trad. M. Flonta și T. Kleininger). Trimiterile se fac indicând numărul paragrafului.

L. — *Logica generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985 (trad. A. Surdu). Trimiterile se fac indicând în paranteză numărul paginii din această ediție.

CRP (1998) — *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1998 (trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, ediție îngrijită de I. Pârvu). Trimiterile se fac indicând în paranteză numărul paginii din această ediție.

MM — *Metafizica moravurilor*, în vol. I. Kant, *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, București, 1991 (trad.

R. Croitoru). Trimiterile se fac indicând în paranteză numărul paginii din această ediție.

Cfj. — *Critica facultății de judecare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981 (trad. V.D. Zamfirescu, A. Surdu). Trimiterile se fac indicând în paranteză numărul paginii din această ediție.

Leçons — E. Kant, *Leçons d'éthique*, Librairie Générale Française, 1997 (trad. Luc Langlois). Textul reproduce ediția Menzer a cursurilor de etică ținute de Kant între 1775 și 1780. Trimiterile se fac indicând în paranteză numărul paginii din această ediție.

LE. — I. Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, 1997 (trad. P. Heath).

— Mrong. — Cursul de filozofie practică al lui Kant (pe baza manualului lui Baumgarten) reprodus după notele lui C.C. Mrongovius, ianuarie 1785 (anul în care a apărut *Întemeierea metafizicii moravurilor*).

— Vig. — Cursul de metafizica moravurilor al lui Kant după notele lui J.F. Vigilantius, octombrie, 1793.

— Herd. — Cursul de filozofie practică al lui Kant după notele lui J.G. Herder, 1762–1764.

— Coll. — Cursul de filozofie morală al lui Kant (pe baza manualului lui Baumgarten) după notele lui Georg L. Collins, semestrul de iarnă, 1784–1785.

PP — I. Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1999 (1996), (trad. Mary J. Gregor).

— rl — *On a Supposed Right to Lie from Philantropy*, 1797.

— mm — *The Metaphysics of Morals*.

— cprr — *Critique of Practical Reason*.

Paginația e aceea a ediției Academiei din Berlin.

A — E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Flammarion, 1993 (trad. A. Renaut). Paginația e aceea a ediției Academiei din Berlin.

Rel. — E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 2000 (trad. M. Naar). Numerotarea paginilor e cea a ediției Academiei din Berlin.

Ped. — I. Kant, *Despre pedagogie*; Editura Paideia, București, 2002.

IMMANUEL KANT

Întemeierea metafizicii moravurilor

PREFAȚĂ

[*Diferitele ramuri ale filozofiei*]

1. (387) Filozofia greacă antică se diviza în trei științe: **fizica, etica** și **logica**. Această împărțire este pe deplin adecvată naturii lucrurilor și nu există nimic de îmbunătățit la ea decât, poate, să adăugăm principiul acestei împărțiri pentru a ne asigura în acest fel că este completă, pe de o parte, și pentru a putea determina în mod corect subdiviziunile necesare, pe de altă parte.

2. Orice cunoaștere rațională este fie *materială*, și are în vedere un obiect (*Objekt*) oarecare, fie *formală*, și se ocupă doar de forma însăși a intelectului și a rațiunii și de regulile universale ale gândirii în genere, fără deosebirea obiectelor (*Objekte*). Filozofia formală se numește **logică**, cea materială însă, care are de-a face cu obiecte (*Gegenstände*) determinate și cu legile cărora acestea le sunt supuse, este la rândul ei de două feluri. Căci aceste legi sunt fie legi ale **naturii**, fie legi ale **libertății**. Știința despre primele se numește **fizică**, iar cea despre celelalte **etică**; prima mai este numită doctrina naturii (*Naturlehre*), a doua doctrina moravurilor (*Sittenlehre*).

3. Logica nu poate avea o parte empirică, adică o parte în care legile universale și necesare ale gândirii s-ar sprijini pe temeiuri provenite din experiență; căci atunci ea nu ar fi logică, adică un canon pentru intelect sau rațiune, valabil pentru orice gândire și care trebuie să fie demonstrat. În schimb, atât înțelepciunea (*Weltweisheit*) cu privire la natură cât și cea cu privire la moravuri pot avea fiecare partea

ei empirică, deoarece prima trebuie să determine legile naturii ca obiect (*Gegenstand*) al experienței, iar cea de-a doua trebuie să determine legile voinței omului în măsura în care ea e afectată de natură, și anume pe primele ca legi conform cărora se întâmplă totul, **(388)** pe celelalte ca legi după care totul trebuie să se întâmple, dar luând totuși în considerare și condițiile în care adesea ceea ce trebuie să se întâmple nu se întâmplă.

4. Putem numi *empirică* orice filozofie (*Philosophie*) în măsura în care ea se sprijină pe temeiuri din experiență, dar *pură* pe aceea care își expune doctrina plecând numai de la principii *a priori*. Cea din urmă, atunci când este doar formală, se numește *logică*; dacă se limitează însă la obiecte (*Gegenstände*) determinate ale intelectului, ea se numește *metafizică*.

5. Astfel se naște ideea unei duble metafizici, a unei *metafizici a naturii* și a unei *metafizici a moravurilor*. Fizica va avea, așadar, o parte empirică, dar și o parte rațională. Etica de asemenea, cu toate că aici partea empirică s-ar putea numi în mod specific *antropologie practică*, iar cea rațională s-ar putea numi propriu-zis *morală*.

[*Nevoia unei etici pure*]

6. Toate profesiile, meșteșugurile și artele au avut de câștigat în urma diviziunii muncii; și aceasta pentru că acum nu mai există cineva care să facă de toate, ci fiecare se limitează la o anumită muncă, al cărei mod de practicare diferă simțitor de al celorlalte, astfel încât s-o efectueze cât mai bine posibil și cu mai multă ușurință. Acolo unde muncile nu sunt astfel diferențiate și divizate, unde fiecare om este bun la toate, acolo profesiile se află încă în cea mai mare barbarie. Dar deși n-ar fi în sine inutil să ne întrebăm dacă nu cumva filozofia pură ar cere câte un om anume dedicat fiecăreia din părțile sale și dacă n-ar fi spre avantajul științ-

ței în ansamblu să-i avertizăm pe cei obișnuiți să vândă după gustul publicului un amestec de elemente empirice și raționale în diverse proporții pe care nu le cunosc nici ei — numindu-se pe ei înșiși gânditori independenți (*Selbstdenker*) și considerându-i pe cei ce se ocupă doar de partea rațională niște vânători de himere (*Grübler*) — să nu cultive în același timp două meserii care se deosebesc atât de mult între ele în ceea ce privește practicarea lor, fiecare cerând, poate, un talent special și reunirea lor într-o singură persoană neputând da naștere decât unor cârpaci, totuși eu mă limitez aici să întreb doar dacă nu cumva natura științei cere ca partea ei empirică să fie despărțită întotdeauna cu grijă de cea rațională și să se pună înaintea fizicii propriu-zise (empirice) o metafizică a naturii și înaintea antropologiei practice o metafizică a moravurilor care ar trebui curățate cu grijă de toate elementele empirice pentru a se ști **(389)** cât de mult poate înfăptui rațiunea pură în ambele cazuri și din ce surse își trage ea însăși această învățătură *a priori*, fie că această din urmă treabă va fi întreprinsă de toți propovăduitorii moravurilor (care sunt o întreagă legiune), fie numai de unii care simt o vocație pentru ea.

7. Deoarece aici pe mine mă preocupă de fapt înțelepciunea cu privire la moravuri, voi restrânge întrebarea pusă mai înainte doar la aceasta: oare nu este cazul să considerăm că ar fi de cea mai mare necesitate să se elaboreze cândva o filozofie morală pură, care să fie curățată de tot ceea ce este empiric și aparține antropologiei? Că trebuie să existe așa ceva reiese de la sine din ideea comună a datoriei și a legilor moralității. Oricine trebuie să recunoască faptul că, pentru ca o lege să fie morală, adică să constituie temeiul unei obligații, ea trebuie să poarte cu sine necesitate absolută; că porunca „Să nu minți“ nu este valabilă doar pentru oameni, ca și cum alte ființe raționale n-ar trebui să se sinchisească de ea; și la fel se întâmplă cu toate celelalte legi morale propriu-zise; că, prin urmare, temeiul obligației nu

trebuie căutat în natura omului sau în circumstanțele lumii în care el e plasat, ci exclusiv *a priori* în conceptele rațiunii pure și că orice alt precept care se întemeiază doar pe principiile experienței — chiar și un precept într-un anume sens universal — în măsura în care se sprijină oricât de puțin pe temeiuri empirice, poate doar în ce privește un singur motiv, se poate numi ce-i drept regulă practică, dar niciodată lege morală.

8. Așadar, nu numai că legile morale, împreună cu principiile lor, se deosebesc esențial de toate celelalte tipuri de cunoaștere practică în care există ceva empiric, ci întreaga filozofie morală se bazează în întregime pe partea sa pură și, atunci când e aplicată la om, ea nu împrumută nimic din cunoașterea lui (antropologie), ci îi dă omului, ca ființă rațională, legi *a priori*, care au nevoie fără îndoială de o putere de judecare ascuțită prin experiență, în parte pentru a putea distinge cazurile la care ele se aplică și în parte pentru a le procura acces la voința umană și a le da vigoare pentru punerea lor în practică, și aceasta deoarece omul este afectat de atâtea înclinații, încât, deși este capabil să aibă ideea unei rațiuni practice pure, el nu poate atât de ușor să o pună la lucru *in concreto* în conduita sa.

9. O metafizică a moravurilor este deci absolut necesară nu numai din motive speculative, adică pentru a cerceta sursa principiilor practice de bază (*praktischen Grundsätze*) care se găsesc *a priori* în rațiunea noastră, **(390)** ci și pentru că moravurile însele rămân expuse coruperilor de tot felul atâta timp cât lipsește acest fir călăuzitor și această normă supremă a judecării lor corecte. Căci pentru ca o acțiune să fie bună din punct de vedere moral nu este de ajuns ca ea să fie *conformă* cu legea morală, ci trebuie făcută și *de dragul* legii morale; în caz contrar, acea conformitate nu este decât întâmplătoare și nesigură, deoarece un temei nemoral va produce ce-i drept din când în când acțiuni conforme cu legea, dar cel mai adesea el va produce acțiuni

contrare legii. Însă legea morală în puritatea și autenticitatea sa (care tocmai ea este lucrul cel mai important în domeniul practicului) nu trebuie căutată altundeva decât într-o filozofie pură; de aceea trebuie să începem chiar cu aceasta (metafizica), și fără ea nu poate exista nicăieri o filozofie morală. Acea filozofie care amestecă principiile pure cu cele empirice nici nu merită numele de filozofie (căci filozofia se deosebește de cunoașterea rațională comună tocmai prin faptul că prima expune sub forma unei științe separate ceea ce a doua înțelege doar ca amestecat) și cu atât mai puțin se poate ea numi filozofie morală, deoarece tocmai prin acest amestec ea dăunează purității moravurilor și totodată își zădărnicește propriul scop.

[*Filozofia actului volitiv în genere*]

10. Să nu ne gândim totuși că ceea ce se cere aici s-ar găsi deja în propedeutica vestitului Wolff la filozofia sa morală, anume în ceea ce el numește *înțelepciunea practică universală*, și că n-ar fi deci nevoie să inițiem aici un domeniu cu totul nou. Tocmai pentru că filozofia morală a lui Wolff s-a vrut a fi o *înțelepciune practică universală* (*eine allgemeine praktische Weltweisheit*), ea nu a luat în considerare o voință de un tip special, eventual una care să fie pe deplin determinată de principii *a priori*, independent de orice motive empirice, și pe care am putea-o numi voință pură, ci doar actul volitiv în genere (*das Wollen*), împreună cu toate acțiunile și condițiile care îi revin în această semnificație generală a sa, și prin aceasta ea se deosebește de o metafizică a moravurilor tot așa cum logica generală se deosebește de filozofia transcendentală, prima expunând acțiunile și regulile gândirii *în genere*, iar cea de a doua acțiunile și regulile specifice gândirii *pure*, adică ale acelei gândiri prin care obiectele (*Gegenstände*) sunt cunoscute complet *a priori*. Căci metafizica moravurilor trebuie să cerceteze ideea și

principiile unei posibile voințe *pure* și nu acțiunile și condițiile actului volitiv uman în genere care sunt extrase, în cea mai mare parte, din psihologie. Nu constituie nici o obiecție la ceea ce afirm eu faptul că în înțelepciunea practică universală **(391)** se vorbește (deși fără nici o autorizare) despre legi morale și datorii. Căci autorii acelei științe rămân și aici credincioși ideii lor despre ea; ei nu fac diferența între motivele care sunt concepute complet *a priori* doar de rațiune și care sunt propriu-zis morale și, respectiv, motivele empirice, pe care intelectul le ridică la rangul de concepte generale doar prin compararea experiențelor, ci le consideră fără a ține seama de deosebirile cu privire la originea lor, luându-le în seamă numai sub aspectul sumei lor mai mari sau mai mici (privindu-le pe toate ca fiind de același tip) și își creează, pe această bază, propriul lor concept de *obligație* — care numai obligație morală nu este, dar care este, totuși, tot ceea ce se poate cere de la o filozofie care nu emite nici o judecată cu privire la *originea* (*die Ursprung*) tuturor conceptelor practice posibile, dacă ele sunt și *a priori* sau numai *a posteriori*.

[*Scopul Întemeierii*]

11. Intenționând să public într-o zi o metafizică a moravurilor, ofer în prealabil această întemeiere. Într-adevăr, nu există o altă fundamentare pentru o asemenea metafizică decât o critică a *rațiunii practice pure*, tot așa cum pentru metafizică nu există o altă fundamentare decât o critică a rațiunii speculative pure, care a fost deja publicată. Numai că, în primul rând, prima nu este atât de necesară ca a doua, deoarece în chestiuni morale rațiunea umană poate ajunge destul de ușor la un înalt grad de corectitudine și completitudine, chiar în cazul celui mai comun intelect, în timp ce în folosirea ei teoretică, dar pură, ea este, din con-

tră, cu totul și cu totul dialectică; în al doilea rând, pentru ca o critică a rațiunii practice pure să fie completă, pretind ca unitatea ei cu cea speculativă să poată fi totodată prezentată într-un principiu comun, deoarece, până la urmă, nu poate exista decât una și aceeași rațiune care trebuie să fie diferențiată numai în aplicarea ei. Dar deocamdată nu pot ajunge la o asemenea completitudine fără a aduce în discuție considerații de cu totul alt tip și a produce confuzie cititorului. De aceea am intitulat această lucrare *Întemeierea metafizicii moravurilor* și nu *Critica rațiunii practice pure*.

12. Deoarece însă, în al treilea rând, chiar și o metafizică a moravurilor, în pofida titlului său înfricoșător, este capabilă de un înalt grad de popularitate și de adecvare la intelectul obișnuit, consider că este util să separ de ea această elaborare preliminară **(392)** a fundamentelor ei, pentru a nu fi nevoiți să adăugăm unei doctrine ulterioare, mai ușor de înțeles, subtilități ce sunt inevitabile aici.

13. Prezenta întemeiere nu vizează însă decât căutarea și stabilirea *principiului suprem al moralității*, iar aceasta singură constituie, în intenția sa, o sarcină completă și care trebuie separată de orice altă cercetare morală. Fără îndoială, afirmațiile mele în legătură cu această chestiune importantă, și până acum neanalizată satisfăcător, ar fi și mai bine clarificate prin aplicarea aceluiași principiu (*Prinzip*) la întregul sistem și ar primi o solidă confirmare dacă acest principiu s-ar dovedi adecvat pretutindeni; dar a trebuit să renunț la acest avantaj, care de fapt ar fi fost mai degrabă semn al amorului propriu și nu realmente folositor pentru alții, deoarece ușurința utilizării unui principiu și aparenta lui adecvare nu sunt o dovadă foarte sigură a corectitudinii sale, ci mai degrabă ele provoacă o anume părtinire care ne împiedică să-l cercetăm și să-l cântărim cu toată rigoarea pentru sine însuși și fără a ține cont deloc de consecințe.

[*Metoda întemeierii*]

14. În această lucrare am adoptat o metodă care, cred, este cea mai potrivită dacă vrem să pornim în mod analitic de la cunoașterea comună la determinarea principiului ei suprem și apoi să procedăm sintetic, trecând de la examinarea acestui principiu și a originilor sale la cunoașterea comună, unde el își găsește folosirea. De aici a rezultat următoarea diviziune a lucrării:

1) Secțiunea întâi: Trecerea de la cunoașterea rațională comună a moravurilor la cea filozofică.
2) Secțiunea a doua: Trecerea de la filozofia morală populară la metafizica moravurilor.
3) Secțiunea a treia: Pasul ultim, de la metafizica moravurilor la critica rațiunii practice pure.

SECȚIUNEA ÎNTÂI

Trecerea de la cunoașterea rațională comună a moravurilor la cea filozofică

[*Voința bună, nu fericirea, este unicul bine intrinsec*]

1. (393) Din tot ce poate fi gândit oriunde în lume, și chiar în afara ei, nu există nimic care să poată fi socotit ca bun fără restricție decât numai o **voință bună**. Inteligența, istețimea, puterea de judecare și oricum s-ar mai numi *talentele* spiritului, sau curajul, hotărârea, perseverența în decizii, ca însușiri ale *temperamentului*, sunt fără îndoială bune și dezirabile în multe privințe; dar ele pot deveni de asemenea extrem de rele și dăunătoare atunci când voința, care trebuie să se folosească de aceste daruri ale naturii și a cărei constituție specifică se numește de aceea *caracter*, nu este bună. La fel stau lucrurile în ceea ce privește *darurile sorții prielnice* (*Glücksgaben*). Puterea, bogăția, onorurile, sănătatea însăși și întreaga bunăstare și mulțumire cu situația în care ne aflăm, reunite sub numele de *fericire*, nasc îndrăzneală și, prin aceasta, de multe ori trufie, acolo unde nu există o voință bună care să corecteze influența lor asupra sufletului și, odată cu aceasta, să regleze întregul principiu al acțiunii și să-l facă în mod universal conform scopului (*allgemein-zweckmässig mache*); ca să nu mai amintim faptul că un spectator rațional imparțial nu poate fi niciodată satisfăcut văzând prosperitatea neîntreruptă a unei ființe care nu poartă nici una dintre podoabele unei voințe pure și bune, astfel încât se pare că voința bună este condiția indispensabilă a însăși demnității de a fi fericit.

2. Unele calități sunt chiar favorabile înseși acestei voințe bune și îi pot ușura foarte mult acțiunea, dar în ciuda

acestui fapt, ele nu au o valoare internă necondiționată, ci presupun întotdeauna și o voință bună care limitează înalta stimă **(394)** pe care de altfel le-o acordăm pe bună dreptate, nelăsându-ne să le considerăm bune în mod absolut. Moderația în afecte și pasiuni, stăpânirea de sine și chibzuința lucidă, nu numai că sunt bune în multe privințe, ci par a constitui chiar o parte a valorii *interne* a persoanei; totuși, chiar dacă anticii le prețuiau necondiționat, le lipsește încă mult ca ele să fie declarate bune fără restricție. Căci fără principiile de bază (*Grundsätze*) ale unei voințe bune ele pot deveni rele în cel mai înalt grad, și sângele rece al unui răufăcător nu numai că îl face mult mai periculos, dar îl face de îndată și mai abominabil în ochii noștri decât în cazul că nu l-ar avea.

3. Voința bună nu este bună prin ceea ce produce sau înfăptuiește, nici prin aptitudinea sa de a atinge vreun scop (*Zweck*) prestabilit, ci numai prin actul volitiv (*das Wollen*), adică e bună în sine; și, considerată în sine, ea este incomparabil mai demnă de stimă decât orice ar putea fi realizat de ea în favoarea vreunei înclinații sau, dacă vrem, a sumei tuturor înclinațiilor. Chiar dacă din cauza unei împotriviri deosebite a destinului sau a unei înzestrări precare conferite de o natură vitregă, acestei voințe i-ar lipsi total capacitatea de a-și înfăptui țelul (*seine Absicht*), și chiar dacă în ciuda celei mai mari străduințe ea nu ar reuși să înfăptuiască nimic și nu ar rămâne decât voința bună (desigur, nu ca simplă năzuință (*bloßer Wunsch*), ci ca întrebuințare a tuturor mijloacelor aflate sub controlul nostru), ea ar străluci, totuși, prin ea însăși, ca o piatră prețioasă, precum ceva care își are întreaga valoare în sine însuși. Utilitatea ori sterilitatea nici nu sporesc cu ceva această valoare, nici nu o diminuează. Ea ar fi, ca să spunem așa, doar montura care ne permite să o mânuim mai bine în comerțul obișnuit sau să atragem atenția asupra ei celor ce nu sunt îndeajuns de cu-

noscători, însă nu poate s-o recomande cunoscătorilor și să-i determine valoarea.

[*Suprema menire a rațiunii este de a întemeia o voință bună în sine*]

4. Totuși, există ceva atât de straniu în această idee a valorii absolute doar a voinței, fără includerea nici unui considerent de utilitate în aprecierea (*Schätzung*) ei, încât, în ciuda aprobării totale de care se bucură ea chiar și din partea rațiunii comune, o suspiciune trebuie totuși să apară cum că la baza ei s-ar ascunde poate o simplă fantezie extravagantă și că n-ar fi fost bine înțeles țelul (*Absicht*) cu care natura a pus rațiunea să ne guverneze voința. **(395)** Prin urmare, vom examina această idee din acest punct de vedere.

5. În constituția naturală a unei ființe organizate, adică a unei ființe orientate spre scopul de a trăi, admitem ca principiu de bază că în ea nu se găsește nici un organ pentru un scop oarecare care să nu fie în cel mai înalt grad potrivit și adaptat acelui scop. Dacă la o ființă care are rațiune și voință adevăratul scop al naturii ar fi fost *conservarea* și *bunăstarea* sa, cu un cuvânt *fericirea* sa, atunci natura ar fi organizat foarte prost lucrurile alegând rațiunea acelei creaturi drept executant al acestui țel al său. Căci toate acțiunile pe care creatura le are de îndeplinit în vederea acelui țel și întreaga regulă a conduitei sale i-ar fi fost prescrise cu mult mai multă exactitate de instinct. Iar acel scop ar fi putut fi atins mult mai sigur prin instinct decât se poate întâmpla vreodată prin rațiune. Și dacă ar fi fost ca acestei creaturi favorizate să-i fie dată pe deasupra și rațiunea, aceasta ar fi trebuit să-i servească numai pentru a reflecta la constituția norocoasă a naturii sale, pentru a o admira, a se bucura de ea și a fi recunoscătoare cauzei binefăcătoare, dar nu pentru a-și supune capacitatea de a dori conducerii ei slabe și amăgitoare ori a se amesteca fără nici o pricepere în țelul naturii; într-un cuvânt, natura ar fi împiedicat rațiunea să

ajungă la o *folosire practică* și să aibă orgoliul, cu slaba ei capacitate de pătrundere, de a concepe singură un plan al fericirii și al mijloacelor pentru a o atinge; natura și-ar fi asumat alegerea nu numai a scopurilor, ci și a mijloacelor și le-ar fi încredințat pe amândouă, cu grijă înțeleaptă, doar instinctului.

6. În fapt, noi de asemenea constatăm că, pe măsură ce o rațiune cultivată se dedică mai mult țelului savurării vieții și fericirii, omul se îndepărtează tot mai tare de la adevărata mulțumire, ceea ce, în cazul multora, și anume a celor mai experimentați în folosirea rațiunii, cu condiția ca ei să fie destul de cinstiți ca s-o recunoască, are drept rezultat un anumit grad de *misologie*, adică de ură față de rațiune, fiindcă ei, cântărind toate avantajele pe care le obțin, să nu zic din inventarea tuturor artelor luxului comun, ci chiar și din științe (care până la urmă le par a fi și ele un lux al intelectului), constată totuși că, de fapt, **(396)** mai mult s-au legat la cap decât au câștigat în fericire și de aceea ajung până la urmă mai degrabă să invidieze decât să disprețuiască genul obișnuit de oameni care se lasă mai ușor conduși doar de instinctul natural și nu-i permit rațiunii să le influențeze prea mult comportamentul. Și măcar atât trebuie să recunoaștem: că judecata celor care vor să minimalizeze sau chiar să reducă la zero laudele ce proslăvesc avantajele pe care ar trebui să ni le aducă rațiunea în privința fericirii și a mulțumirii vieții nu este în nici un caz cârtitoare sau nerecunoscătoare față de bunătatea ocârmuirii lumii, ci la baza acestei judecăți se ascunde ideea unui alt țel mult mai onorabil al existenței lor, altul decât fericirea, acestuia și nu fericirii fiindu-i de fapt destinată rațiunea, și care trebuie considerat de aceea drept condiția supremă la care țelurile private ale omului trebuie să se subordoneze în cea mai mare parte.

7. Deoarece rațiunea nu este îndeajuns de capabilă să conducă în mod sigur voința în privința obiectelor (*Gegenstände*) acesteia și a satisfacerii tuturor nevoilor noas-

tre (pe care într-o oarecare măsură ea însăși le înmulțește), scop la care un instinct natural sădit în noi ar fi condus cu mult mai mare siguranță, și deoarece rațiunea ne este totuși dată drept capacitate practică, adică una care trebuie să aibă influență asupra *voinței*, adevărata ei menire trebuie să fie aceea de a da naștere unei *voințe bune în sine* iar nu *ca mijloc* pentru un alt țel, lucrul pentru care e neapărat nevoie de rațiune, căci și aici, ca peste tot, natura procedează în distribuirea predispozițiilor potrivit anumitor scopuri. O asemenea voință se poate să nu fie unicul și întregul bine, dar ea trebuie să fie binele suprem și condiția oricărui altuia, chiar a oricărei aspirații spre fericire, caz în care ar fi cu totul în concordanță cu înțelepciunea naturii faptul că o cultivare a rațiunii, care este necesară țelului prim și necondiționat, limitează în multe feluri — cel puțin în viața aceasta — atingerea celui de-al doilea, care este întotdeauna condiționat, anume fericirea, și ar putea într-adevăr reduce fericirea la mai puțin decât nimic fără ca natura să acționeze prin aceasta contrar scopului, deoarece rațiunea, care își recunoaște suprema menire practică în întemeierea unei voințe bune, este capabilă, în atingerea acestui țel, doar de o mulțumire specifică ei, și anume cea rezultată din îndeplinirea unui scop care e determinat la rându-i tot doar de rațiune, chiar dacă acest lucru ar fi legat de numeroase prejudicii aduse scopurilor înclinației.

[*Conceptul de datorie*]

8. (397) Dar pentru a explicita conceptul de voință bună independent de un alt țel și demnă în sine de o înaltă stimă — așa cum el se află deja în intelectul natural sănătos și are nevoie să fie nu atât învățat cât poate doar clarificat, aflându-se întotdeauna pe primul loc în aprecierea întregii valori a acțiunilor noastre și constituind condiția tuturor celorlalte — vom aborda conceptul de **datorie**, care îl conține

pe cel al unei voințe bune chiar dacă supus anumitor limitări și obstacole subiective, care însă nu pot nici pe departe să-l ascundă și nici nu îl pot face de nerecunoscut, ci, dimpotrivă, îl înalță, prin contrast, și îl fac să strălucească cu atât mai puternic.

9. Aici voi trece cu vederea toate acțiunile recunoscute deja ca fiind contrare datoriei, chiar dacă ele ar putea fi utile pentru un țel sau altul; căci cu privire la aceste acțiuni nici măcar nu se pune problema dacă pot fi făcute *din datorie*, din moment ce ele chiar o contrazic. De asemenea, las la o parte acțiunile care sunt realmente conforme datoriei, dar pentru care oamenii nu au *nici o înclinație* nemijlocită și pe care ei le întreprind totuși fiind împinși de o altă înclinație. Căci aici se poate distinge lesne dacă acțiunea conformă datoriei este făcută *din datorie* sau cu un țel egoist. Mult mai greu este să observăm această diferență acolo unde acțiunea este conformă datoriei și subiectul are, în plus, o înclinație *nemijlocită* pentru ea. De exemplu, este într-adevăr conform datoriei ca băcanul să nu-i înșele la preț pe clienții neștiutori, și nici un negustor deștept nu face asta acolo unde afacerile merg bine, ci menține același preț stabilit pentru toată lumea, astfel încât un copil poate cumpăra de la el la fel de bine ca oricare altul. Adică toată lumea este servită *cinstit*; numai că aceasta nu este nici pe departe de ajuns pentru a crede că negustorul a procedat astfel din datorie și din principiile de bază ale onestității; propriul său avantaj i-a cerut aceasta; iar aici nu putem presupune că negustorul ar avea în plus o înclinație nemijlocită pentru clienți care să-l facă să nu favorizeze, cum ar fi din dragoste, pe vreunul în raport cu altul cu privire la preț. Deci acțiunea nu a fost făcută nici din datorie, nici dintr-o înclinație nemijlocită, ci doar cu un țel egoist.

10. În schimb, a-ți conserva viața este o datorie și, în plus, orice om are o înclinație nemijlocită pentru aceasta. Dar grija, adesea plină de teamă, pe care majoritatea oame-

nilor o au pentru acest lucru nu are totuși o valoare lăuntrică, iar maxima lor nu are nici un conținut moral. **(398)** Ei își conservă viața ce-i drept *conform datoriei*, dar nu *din datorie*. În schimb, atunci când necazurile și o mâhnire fără speranță i-au luat unui nefericit tot cheful de viață și când el, având un suflet puternic, se dovedește mai mult indignat de soarta sa decât descurajat sau resemnat și își dorește moartea, dar totuși își conservă viața fără a o iubi, nu din înclinație sau frică ci din datorie, abia atunci maxima sa are un conținut moral.

11. A fi binefăcător atunci când poți e o datorie; dar, pe lângă aceasta, există multe suflete atât de pline de compasiune încât, chiar fără a avea vreun alt motiv, al vanității sau interesului propriu, găsesc o plăcere interioară în a răspândi în jur bucurie și se desfată cu mulțumirea altora în măsura în care aceasta este produsă de ele. Eu susțin, totuși, că în acest caz, acțiunea, oricât de conformă ar fi cu datoria și oricât de demnă de a fi iubită ar fi, nu are o valoare morală adevărată, ci se asociază cu alte înclinații, de exemplu cu înclinația pentru onoruri care, atunci când este în mod fericit de un real folos comunității și conformă cu datoria, este onorabilă și merită laudă și încurajare, dar nu înaltă stimă; căci maximei îi lipsește conținutul moral, anume acela de a întreprinde asemenea acțiuni nu din înclinație, ci *din datorie*. Să presupunem deci că sufletul acelui filantrop ar fi înnegurat de o supărare personală care ar stinge orice compasiune față de soarta altora, că el încă ar mai avea capacitatea de a face bine altor nevoiași dar că greutățile altora nu l-ar mișca, fiind îndeajuns de preocupat de ale sale, și, deși nu-l mai îmboldește nici o înclinație, el s-ar desprinde din această apatie de moarte și ar acționa în absența oricărei înclinații, exclusiv din datorie: numai atunci acțiunea lui ar avea o valoare morală autentică. Mai mult: atunci când natura i-ar pune cuiva în inimă prea puțină simpatie și când acesta, un om altfel de ispravă, ar avea un temperament rece și

ar fi indiferent față de suferințele altora, poate pentru că el, fiind înzestrat cu darul aparte al răbdării și tenacității în fața propriilor necazuri, presupune că și ceilalți sunt la fel sau chiar pretinde ca ei să fie astfel, atunci când natura nu l-ar fi plăsmuit chiar pentru filantropie pe un asemenea om (care, desigur, nu ar fi cel mai nereușit produs al ei), oare n-ar mai găsi el în sine o sursă pentru a-și conferi lui însuși o valoare mult mai înaltă decât ar putea fi aceea dată de un temperament care predispune spre bine? Ba da! Tocmai aici apare valoarea caracterului, **(399)** valoare care este morală și incomparabil cea mai înaltă: anume faptul că el face binele nu din înclinație, ci din datorie.

12. Asigurarea propriei fericiri e o datorie (cel puțin în mod indirect), căci nemulțumirea cu propria situație, sub presiunea multor griji și în mijlocul unor nevoi nesatisfăcute, ar putea deveni ușor o mare *tentație de a încălca datoriile*. Dar și fără să ia seama la datorie toți oamenii au deja de la sine cea mai puternică și intimă înclinație pentru fericire, fiindcă tocmai în această idee toate înclinațiile se unesc într-o sumă. Numai că preceptul fericirii este deseori astfel constituit încât el contravine anumitor înclinații iar omul nu-și poate forma totuși, sub numele de „fericire", un concept precis și sigur al sumei satisfacerii tuturor înclinațiilor; prin urmare, nu este de mirare că o singură înclinație, care e bine determinată sub aspectul a ceea ce promite și al momentului satisfacerii sale, poate cântări mai mult decât o idee nesigură și că omul, de pildă unul care suferă de podagră, ar putea alege să se bucure de mâncărurile care îi plac și, în consecință, să sufere deoarece, după calculul său, în această situație cel puțin el nu a sacrificat plăcerea momentului prezent în favoarea speranței, poate fără temei, a unei fericiri pe care ar putea-o găsi în propria sănătate. Dar și în acest caz, când înclinația generală pentru fericire nu i-ar determina voința și când sănătatea, cel puțin pentru el, nu ar in-

tra cu necesitate în calculele sale, totuși aici, ca și în toate celelalte cazuri, rămâne o lege, și anume legea de a-și promova fericirea, nu din înclinație ci din datorie, și numai prin aceasta, înainte de toate, are conduita sa o valoare morală autentică.

13. Tot așa trebuie înțelese fără îndoială pasajele din Scriptură, unde ni se poruncește să ne iubim aproapele, chiar și dușmanul. Căci iubirea ca înclinație nu poate fi poruncită; dar binefacerea din datorie — spre care nu ne îndeamnă nici o înclinație, ba chiar există o aversiune firească și irezistibilă care i se opune — este iubirea *practică*, nu *pathologică* (*pathologische*), și se găsește în voință și nu în predilecțiile senzației, în principiile de bază ale acțiunii și nu în compasiunea care înduioșează; dar numai prima poate fi poruncită.

[*Principiul formal al voinței și motivația acțiunii morale*]

14. A doua propoziție este: o acțiune săvârșită din datorie își are valoarea morală *nu în țelul* (*Absicht*) care trebuie să fie atins prin ea, ci în maxima după care ea este hotărâtă; ea nu depinde așadar de realitatea obiectului (*Gegenstand*) acțiunii, (400) ci numai de *principiul actului volitiv* conform căruia ea a avut loc, indiferent de orice obiecte (*Gegenstände*) ale capacității de a dori (*Begehrungsvermögen*). Este clar din cele de mai sus că țelurile pe care le putem avea în acțiuni, ca și efectele lor în calitate de scopuri și mobiluri ale voinței, nu pot conferi acțiunilor nici o valoare necondiționată și morală. Atunci în ce poate să rezide această valoare dacă ea nu rezidă în voința aflată în relație cu efectul scontat al acțiunilor sale? Ea nu poate să rezide altundeva *decât în principiul voinței*, indiferent de scopurile care pot fi realizate printr-o asemenea acțiune; căci voința se află

parcă la o răspântie între principiul său *a priori*, care este formal, și mobilul său *a posteriori*, care este material, și cum ea trebuie să fie totuși determinată cumva, ea va trebui să fie determinată de principiul formal al actului volitiv în genere atunci când acțiunea este întreprinsă din datorie, caz în care ei i-a fost sustras orice principiu material.

15. A treia propoziție, care decurge din celelalte două de mai sus, aș exprima-o astfel: *datoria este necesitatea unei acțiuni din respect pentru lege*. Eu pot avea într-adevăr *înclinație* pentru obiectele (*Objekte*) privite ca efect al acțiunii pe care o plănuiesc, dar *niciodată respect*, tocmai pentru că ele sunt doar efectul și nu activitatea unei voințe. Tot așa, nu pot avea respect pentru înclinație în genere, fie ea înclinația mea sau a altuia, cel mult o pot aproba, în primul caz, și câteodată chiar iubi, în al doilea caz, adică o pot considera ca fiind în avantajul meu. Numai ceea ce este legat de voința mea doar ca temei, dar niciodată ca efect, numai ceea ce nu servește înclinației mele ci o domină sau cel puțin îi exclude orice predominanță atunci când facem o alegere, prin urmare numai legea pentru sine poate fi obiect (*Gegenstand*) al respectului și, în consecință, o poruncă. Acum, dacă o acțiune întreprinsă din datorie trebuie să lase complet la o parte influența înclinației și odată cu ea orice obiect (*Gegenstand*) al voinței, atunci nu mai rămâne nimic ce ar putea determina voința decât *legea* (din punct de vedere obiectiv) și *respectul pur* pentru această lege practică (din punct de vedere subiectiv), deci maxima[8] de a mă supune unei asemenea legi chiar împotriva tuturor înclinațiilor mele. (401)

[8] *Maxima* este principiul subiectiv al actului volitiv; principiul obiectiv (adică acela care ar servi și în mod subiectiv ca principiu practic pentru toate ființele raționale dacă rațiunea ar avea un control complet asupra capacității de a dori) este *legea* practică.

16. Astfel, valoarea morală a acțiunii nu rezidă în efectul ce se așteaptă de la ea și deci nici în vreun principiu al acțiunii care are nevoie să își împrumute motivul de la acest efect scontat. Căci toate aceste efecte (mulțumirea cu propria situație și chiar promovarea fericirii altora) puteau fi produse și prin alte cauze și deci pentru aceasta nu era nevoie de voința unei ființe raționale, singura, totuși, în care poate fi întâlnit binele suprem și necondiționat. Iată de ce nimic altceva decât *reprezentarea legii* în sine, *care desigur nu poate avea loc decât într-o ființă rațională*, în măsura în care această reprezentare și nu efectul scontat este temeiul determinant al voinței, poate constitui acest bine atât de înalt pe care-l numim moral și care se află deja în însăși persoana ce acționează conform ei, dar care nu poate fi așteptat întâi de toate de la efect[9].

[9] Mi s-ar putea reproșa că nu fac altceva decât să caut în spatele cuvântului *respect* refugiu într-un sentiment obscur în loc să prezint cu claritate problema printr-un concept al rațiunii. Însă chiar dacă respectul este un sentiment, totuși el nu este un sentiment *primit* prin influență, ci este un sentiment *auto-zămislit* printr-un concept al rațiunii și de aceea el se deosebește în mod specific de toate sentimentele de primul tip, care pot fi reduse la înclinație sau frică. Ceea ce recunosc în mod nemijlocit ca lege pentru mine, recunosc cu respect, care înseamnă doar conștiința *subordonării* voinței mele unei legi fără mijlocirea altor influențe asupra simțului meu. Determinarea nemijlocită a voinței de către lege și conștiința acestei determinări se numește *respect*, astfel că acesta e considerat ca *efect* al legii asupra subiectului și nu drept *cauză* a legii. De fapt, respectul este reprezentarea unei valori care vine împotriva iubirii de sine. Deci este ceva care nu e considerat nici ca obiect al înclinației, nici ca obiect al fricii, chiar dacă are ceva analog cu ambele în același timp. *Obiectul* (*Gegenstand*) respectului este așadar exclusiv *legea* și anume chiar acea lege pe care ne-o impunem *nouă înșine* și anume ca necesară în sine. Ca lege noi îi suntem subordonați fără a mai consulta iubirea de sine; ca impusă nouă de noi înșine, ea este totuși o urmare a voinței noastre și are, sub primul aspect, analogie cu frica iar sub al doilea aspect, cu înclinația. Orice respect pentru o persoană nu este decât respect pentru legea (onestității etc.) pentru care ea constituie un exemplu.

[*Principiul suprem al moralității*]

17. Dar oare ce fel de lege poate fi aceea a cărei reprezentare trebuie să determine voința, chiar și fără a **(402)** se lua în considerare efectul ei scontat, astfel încât această voință să poată fi numită bună în mod absolut și fără restricții? Deoarece am privat voința de orice impuls care ar fi putut apărea pentru ea din supunerea la o lege oarecare, singurul lucru care mai rămâne să slujească drept principiu pentru voință este conformitatea universală a acțiunii cu legea în genere, adică: eu nu trebuie niciodată să mă port *decât astfel încât să pot voi de asemenea ca maxima mea să devină lege universală.* Aici doar conformitatea cu legea în genere (fără a pune la baza anumitor acțiuni o lege determinată) este cea care servește voinței ca principiu și care chiar trebuie să-i servească astfel, dacă e ca datoria să nu fie pretutindeni o iluzie goală și un concept himeric. Rațiunea umană comună este și ea în deplin acord cu aceasta în judecarea sa practică (*praktischen Beurteilung*) și are de fiecare dată în fața ochilor principiul de mai sus.

18. Fie, de pildă, întrebarea: atunci când sunt la ananghie nu pot oare face o promisiune cu intenția (*in der Absicht*) de a nu o respecta? Aici fac lesne diferența între două sensuri pe care le poate avea întrebarea: dacă este prudent sau dacă este conform cu datoria să faci o promisiune înșelătoare. Primul caz se poate întâmpla fără îndoială adesea. Ce-i drept, văd limpede că nu este de ajuns să ies dintr-o încurcătură prezentă prin intermediul acestui subterfugiu, ci că trebuie să cântăresc bine dacă nu cumva din această minciună

Deoarece considerăm de asemenea tot ca datorie dezvoltarea talentelor noastre, ne reprezentăm o persoană care are aceste talente oarecum și ca *exemplul unei legi* (pentru a deveni asemănători persoanei respective prin exercițiu) și în aceasta constă respectul nostru. Orice așa-zis *interes* moral constă exclusiv în *respectul* pentru lege.

ar putea lua naștere ulterior dificultăți mult mai mari decât cele de care mă eliberez acum, și deoarece, cu toată presupusa mea *viclenie*, urmările nu pot fi prevăzute atât de ușor și, odată pierdută încrederea celorlalți, acest lucru mi-ar putea fi mult mai dezavantajos decât orice rău pe care îmi propun să-l evit acum, trebuie să văd dacă nu cumva ar fi *mai prudent* dacă în acest caz aș proceda conform unei maxime universale și mi-aș face un obicei din a nu promite nimic fără intenția de a respecta promisiunea. Dar îmi devine de îndată clar că totuși la baza unei asemenea maxime stau întotdeauna numai urmările îngrijorătoare. Acum, una este să fii onest din datorie și cu totul alta să fii astfel din îngrijorarea stârnită de urmările dezavantajoase; în primul caz, conceptul acțiunii în sine conține deja în el însuși o lege pentru mine; în al doilea, trebuie să caut mai întâi în altă parte ca să văd ce efecte ar putea decurge pentru mine din acțiunea respectivă. Căci a mă îndepărta de principiul datoriei este în mod cert un lucru rău. **(403)** Dar dacă îmi reneg maxima prudenței, aceasta îmi poate fi câteodată foarte avantajos, deși este mai sigur, firește, să mă țin de ea. Calea cea mai scurtă, și cu toate acestea cea mai neîndoielnică, de a mă lămuri în privința răspunsului la problema dacă o promisiune mincinoasă este conformă cu datoria ar fi să mă întreb: aș fi oare mulțumit ca maxima mea (de a ieși din încurcătură printr-o promisiune neadevărată) să fie valabilă ca lege universală (atât pentru mine cât și pentru alții) și mi-aș putea spune oare că oricine poate să facă o promisiune neadevărată atunci când se află într-o încurcătură și nu poate ieși altfel din ea? Îmi dau seama de îndată că pot voi ce-i drept minciuna, dar nu pot voi deloc o lege universală de a minți, căci după o astfel de lege nu ar mai exista de fapt nici o promisiune, deoarece ar fi zadarnic să mă prefac în fața altora cu privire la ceea ce vreau în acțiunile mele viitoare, căci ei n-ar crede ceea ce pretind eu sau, dacă ar crede-o dintr-o pripeală, mi-ar plăti înapoi cu aceeași monedă; deci maxima

mea ar trebui să se distrugă singură de îndată ce ar fi transformată în lege universală.

19. Nici nu-mi trebuie prea multă agerime ca să văd ce am de făcut pentru ca actul meu volitiv să fie moralmente bun. Lipsit de experiență cu privire la mersul lumii sau incapabil de a face față tuturor evenimentelor ce se petrec în ea, mă întreb numai: Poți voi de asemenea ca maxima ta să devină o lege universală? Dacă nu, ea trebuie repudiată, iar aceasta ce-i drept nu din pricina unui dezavantaj iminent care ar putea rezulta pentru tine sau chiar pentru alții, ci deoarece ea nu-și poate găsi locul ca principiu într-o posibilă legislare universală. Pentru aceasta din urmă, însă, rațiunea mă constrânge să am un respect nemijlocit, deși acum nu *pricep* încă pe ce se întemeiază acest respect (aceasta poate fi obiect de studiu pentru filozof), dar cel puțin atâta înțeleg: că respectul se întemeiază pe aprecierea unei valori care întrece cu mult valoarea a ceea ce este recomandat de către înclinație și că necesitatea acțiunilor mele săvârșite din *purul* respect pentru legea practică este ceea ce constituie datoria, căreia trebuie să-i dea prioritate orice alt motiv, deoarece ea este condiția unei voințe bune *în sine*, a cărei valoare e mai presus de orice.

[*Rațiunea morală comună și principiul ei*]

20. Astfel am ajuns în cunoașterea morală a rațiunii umane comune la principiul ei, pe care ea, ce-i drept, nu-l gândește atât de abstract într-o formă universală, dar pe care totuși îl are efectiv în fața ochilor în orice moment și-l folosește ca etalon al propriei judecări (*Beurteilung*). **(404)** Aici ar fi ușor să arătăm cum știe ea să se orienteze foarte bine cu ajutorul acestei busole în toate cazurile apărute și să facă diferența între ce este bine și ce este rău, între ceea ce este conform datoriei și ceea ce e împotriva datoriei, atunci când, fără s-o învățăm absolut nimic nou, îi atragem atenția, așa

cum făcea Socrate, asupra principiului său propriu, și ar fi de asemenea ușor să arătăm că nu este nevoie de nici o știință sau filozofie ca să știm ce avem de făcut pentru a fi cinstiți și buni, ba chiar înțelepți și virtuoși. S-ar putea presupune de la bun început că revine fiecărui om să cunoască lucrurile pe care le are de făcut, și deci de știut, și că oricine, chiar și cel mai obișnuit om, se va ocupa de această problemă. Aici nu putem privi fără admirație cât de avansată este în intelectul uman comun capacitatea de judecare practică în comparație cu cea teoretică. În cazul celei din urmă, dacă rațiunea comună îndrăznește să se abată de la legile experienței și de la percepțiile simțurilor, ajunge pur și simplu la lucruri de neînțeles și la auto-contradicție sau cel puțin la un haos al incertitudinii, obscurității și instabilității. În chestiunile practice însă, puterea de judecare începe să-și arate cu adevărat avantajele mai cu seamă atunci când intelectul comun exclude din legile practice toate mobilurile sensibile. Atunci el devine chiar subtil, fie că vrea să-și șicaneze propria conștiință ori pretențiile altora cu privire la ceea ce trebuie numit drept, fie că vrea să determine sincer pentru propria sa edificare valoarea acțiunilor, și mai ales în acest din urmă caz el poate spera să reușească tot atât de bine pe cât o poate promite orice filozof. Ba chiar aproape că este mai sigur în această chestiune decât acesta din urmă, deoarece filozoful nu poate avea alt principiu decât acela al intelectului comun, dar judecata lui poate fi ușor derutată de o mulțime de considerente ce nu țin de problema în discuție și care-l îndepărtează de la calea cea bună. Prin urmare, nu ar fi oare mai indicat ca în chestiunile morale să ne mulțumim cu judecata rațiunii comune și să lăsăm filozofiei cel mult sarcina de a înfățișa cât mai complet și mai inteligibil sistemul moravurilor precum și regulile acestora într-o formă mai lesne de folosit (dar și mai ușor de disputat), dar să nu abatem intelectul uman obișnuit, nici măcar sub aspect

practic, de la simplitatea lui fericită plasându-l, prin intermediul filozofiei, pe un nou drum al cercetării și învățăturii ?

[*Nevoia de filozofie*]

21. Inocența este un lucru minunat, în schimb e foarte rău că ea știe atât de puțin să se păzească și este sedusă cu ușurință. (405) De aceea chiar înțelepciunea — care altminteri constă mai mult în conduită decât în cunoaștere — are nevoie de știință, nu atât pentru a învăța ceva de la ea, ci pentru a-i conferi propriului precept accesibilitate și durabilitate. Omul simte în el însuși o contrapondere puternică la toate poruncile datoriei pe care rațiunea i le prezintă atât de demne de respect: această contrapondere rezidă în nevoile și înclinațiile sale, a căror satisfacere completă el o sintetizează sub numele de fericire. Dar rațiunea poruncește neabătut și fără a promite nimic înclinațiilor, deci umilind și desconsiderând întru câtva acele pretenții atât de impetuoase ce par totodată atât de juste (care nu vor să se lase anulate prin nici o poruncă). De aici apare, însă, o *dialectică naturală*, adică o predilecție de a argumenta sofistic împotriva acestor legi stricte ale datoriei și de a pune la îndoială valabilitatea lor, sau cel puțin puritatea și rigoarea lor, și de a le adapta pe cât este posibil dorințelor și înclinațiilor noastre, adică de a le corupe în temeiul lor și a le răpi întreaga demnitate, ceea ce, până la urmă, nici rațiunea practică comună nu poate să încuviințeze.

22. Deci *rațiunea umană comună* este împinsă să iasă din cercul ei și să facă un pas în domeniul *filozofiei practice* nu de vreo nevoie speculativă (de care nu este cuprinsă niciodată atâta timp cât se mulțumește să fie numai o rațiune sănătoasă), ci chiar din temeiuri practice, și aceasta pentru a obține informații și indicații clare cu privire la sursa principiului ei și la determinarea corectă a acestuia în opoziție cu maximele care se sprijină pe nevoie și înclina-

ție, pentru a ieși din încurcătura generată de pretențiile celor două părți și a nu risca să fie lipsită de adevăratele principii morale de bază din cauza acestei ambiguități în care ea cade atât de ușor. Astfel se dezvoltă pe neobservate și în rațiunea practică comună, atunci când ea se cultivă pe sine, o *dialectică* ce o constrânge să caute ajutor în filozofie, tot așa cum i se întâmplă rațiunii în folosirea ei teoretică; de aceea, în primul caz ea va fi probabil la fel de puțin capabilă ca și în al doilea să-și găsească liniștea în altă parte decât într-o critică completă a rațiunii noastre.

SECȚIUNEA A DOUA

Trecerea de la înțelepciunea morală populară la metafizica moravurilor

[*Datoria nu este un concept empiric*]

1. **(406)** Dacă până acum am scos conceptul nostru de datorie din folosirea comună a rațiunii noastre practice, nu trebuie nicidecum să se tragă concluzia că l-am fi considerat drept un concept al experienței. Dimpotrivă, atunci când luăm aminte la experiența cu privire la actele și omisiunile oamenilor, întâlnim plângeri frecvente și, după cum noi înșine recunoaștem, justificate, că nu putem deloc aduce exemple sigure ale intenției (*Gesinnung*) de a acționa din pura datorie și că, deși multe se pot întâmpla *în conformitate cu* ceea ce poruncește *datoria*, totuși ne putem întreba oricând dacă ele se întâmplă chiar *din datorie* și au așadar o valoare morală. De aceea, au existat în toate timpurile filozofi care au negat pur și simplu realitatea acestei intenții în acțiunile umane și care au atribuit totul unei iubiri de sine mai mult sau mai puțin rafinate, fără însă a pune la îndoială din această cauză corectitudinea conceptului de moralitate; dimpotrivă, ei au menționat cu adâncă părere de rău fragilitatea și impuritatea naturii umane, natură care, deși destul de nobilă pentru a face dintr-o idee atât de demnă de respect preceptul ei, este totodată încă prea slabă pentru a-l urma și folosește rațiunea, care ar trebui să-i servească pentru legislare, numai pentru a se îngriji de interesul înclinațiilor, fie ele luate separat, fie, în cel mai fericit caz, considerate în cea mai mare compatibilitate reciprocă a lor.

[*Critica filozofiei empiriste a moralei*]

2. **(407)** În realitate, este absolut imposibil ca prin intermediul experienței să stabilim cu deplină certitudine un singur caz în care maxima unei acțiuni, altfel conformă datoriei, s-a bazat exclusiv pe temeiuri morale și pe reprezentarea datoriei. E adevărat că uneori, la o auto-examinare dintre cele mai riguroase, nu întâlnim nimic care să fi fost destul de puternic pentru a ne mișca în direcția cutărei sau cutărei acțiuni bune și a unui sacrificiu atât de mare, în afară de temeiul moral al datoriei; de aici însă nu se poate conchide cu certitudine că, în realitate, adevărata cauză determinantă a voinței n-ar fi fost vreun impuls al iubirii de sine, disimulat doar sub iluzia acelei idei; căci ne place să ne măgulim arogându-ne în mod fals un motiv mai nobil, dar în realitate nu putem ajunge niciodată pe deplin, nici chiar prin cel mai riguros examen, dincolo de mobilurile secrete deoarece, atunci când e vorba de valoarea morală, nu ne referim la acțiunile care se văd, ci la principiile lor interne care nu se văd.

3. Celor care iau în derâdere întreaga moralitate socotind-o o simplă himeră a unei imaginații umane care se supraestimează din înfumurare, nici nu le putem face un serviciu mai dorit decât concedându-le că conceptele datoriei (care, așa cum ne place să ne convingem din comoditate, ar fi aidoma cu toate celelalte concepte) trebuie să fi fost scoase exclusiv din experiență, căci atunci le pregătim acelora un triumf sigur. Din dragoste pentru oameni, voi admite că majoritatea acțiunilor noastre sunt totuși conforme datoriei; dacă privim însă mai îndeaproape cugetele și năzuințele lor, dăm pretudindeni peste sinele cel iubit care iese mereu în față, acesta fiind cel pe care se sprijină țelul lor, iar nu pe porunca severă a datoriei care ar cere de multe ori abnegație. Nu trebuie să fii un dușman al virtuții, ci doar un observator rece care nu ia numaidecât cea mai vie năzuință spre bine drept realitatea acestuia, pentru a te îndoi în anumite momente că poate exista realmente pe lume vreo adevărată

virtute (mai cu seamă odată cu înaintarea în vârstă, când, datorită experienței, judeci lucrurile, pe de o parte, cu mai multă cumpănire, iar pe de alta, cu mai acută putere de judecată agerime în ce privește capacitatea de observație). Iar aici nimic nu ne poate feri de la prăbușirea totală a ideilor noastre cu privire la datorie și nimic nu poate conserva în suflet respectul întemeiat față de legea ei, decât numai convingerea clară că, chiar dacă nu au existat niciodată acțiuni care să se fi născut din asemenea surse pure, **(408)** aici nu intră deloc în discuție dacă se întâmplă cutare sau cutare lucruri, ci rațiunea poruncește pentru sine și independent de orice fenomen ceea ce trebuie să se întâmple, că, prin urmare, acțiunile de felul cărora lumea nu a oferit poate nici un exemplu și în privința cărora cineva care ar întemeia totul pe experiență ar avea mari îndoieli chiar că ele pot fi realizate, sunt totuși poruncite ferm de rațiune și că, de pildă, pura loialitate în prietenie poate fi nu mai puțin pretinsă de la fiecare om chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial, deoarece această datorie, ca datorie în genere, rezidă, înainte de orice experiență, în ideea unei rațiuni care determină voința prin temeiuri *a priori*.

4. Adăugând la toate acestea că, dacă nu vrem să tăgăduim conceptului de moralitate orice adevăr și orice raportare la vreun obiect (*Objekt*) posibil, atunci nu putem contesta faptul că legea lui are un sens atât de extins încât ea trebuie să fie valabilă nu doar pentru oameni, ci pentru toate *ființele raționale în genere*, nu doar în anumite condiții întâmplătoare și cu unele excepții, ci în mod *absolut necesar*; deci este clar că nici o experiență nu ne poate da prilejul de a conchide măcar asupra posibilității unor asemenea legi apodictice. Căci cu ce drept am putea noi investi cu respect nelimitat, în calitate de precept universal pentru orice natură rațională, ceva care poate că este valabil numai în condițiile întâmplătoare ale umanității, și cum ar putea fi considerate legile determinării voinței *noastre* drept legi

ce determină voința unei ființe raționale în genere — și numai în această măsură să fie socotite și legi ale noastre — dacă ele ar fi doar empirice și nu ar lua naștere complet *a priori* din rațiunea pură, dar practică?

5. Nici n-am putea aduce un deserviciu mai mare moralității decât dacă am vrea să o derivăm din exemple. Căci fiecare exemplu care îmi este prezentat trebuie să fie el însuși judecat mai întâi după principiile moralității, pentru a se vedea dacă el este în același timp demn de a servi drept exemplu originar, adică drept model — dar în nici un caz el nu ne poate oferi cu autoritate conceptul ei. Chiar și Cel Sfânt din Evanghelii trebuie să fie comparat în prealabil cu idealul nostru de perfecțiune morală înainte de a-l recunoaște ca atare; chiar el spune despre sine: de ce mă numiți voi pe mine (pe care mă vedeți) bun? Nimeni nu este bun (prototipul binelui) decât unul Dumnezeu (pe care nu-l vedeți). Dar de unde avem conceptul de Dumnezeu ca binele suprem? Exclusiv din *ideea* pe care rațiunea **(409)** o concepe *a priori* despre perfecțiunea morală și pe care o leagă inseparabil de conceptul unei voințe libere. Imitația nu-și găsește locul în domeniul moralității, iar exemplele servesc doar ca încurajare, adică ele pun în afara îndoielii posibilitatea de a realiza ceea ce poruncește legea și fac intuitiv ceea ce regula practică exprimă în mod mai general, dar ele nu ne pot îndreptăți niciodată să dăm de-o parte originalul lor adevărat, care rezidă în rațiune, și să ne ghidăm după exemple.

6. Dacă nu există deci nici un autentic principiu de bază suprem al moralității care să nu trebuiască să se întemeieze doar pe rațiunea pură, independent de orice experiență, atunci cred că nu este nevoie nici măcar să ne mai întrebăm dacă e bine ca aceste concepte să fie expuse în universalitatea lor (*in abstracto*), așa cum sunt fixate ele în mod *a priori* împreună cu principiile ce le aparțin, în cazul că această cunoaștere trebuie să se deosebească de cea comună și să se numească filozofică. Dar în timpurile noastre așa ceva ar

putea să fie necesar. Căci dacă am aduna voturile cu privire la întrebarea dacă este de preferat o cunoaștere rațională pură separată de orice este empiric — deci o metafizică a moravurilor — sau o filozofie practică populară, atunci ghicim de îndată de ce parte se va înclina balanța.

7. Această coborâre la nivelul conceptelor populare este, firește, foarte lăudabilă dacă a fost precedată de înălțarea la principiile rațiunii pure într-un mod complet satisfăcător; adică, dacă doctrina moravurilor este *întemeiată* mai întâi pe metafizică iar apoi, după ce a fost fundamentată solid, i se procură *acces* prin popularizare. Este însă cu totul absurd să vrem să fim pe placul popularizării în această primă cercetare de care depinde întreaga corectitudine a principiilor de bază. Nu numai că acest mod de a proceda nu poate pretinde niciodată meritul, foarte rar, al unei adevărate *popularizări filozofice*, întrucât nu este nici o ispravă să te faci înțeles de toată lumea atunci când renunți la orice efort de scrutare temeinică, dar totodată el scoate la iveală un amestec dezgustător de observații compilate și de principii semisofisticate, cu care se desfată capetele seci fiindcă aceasta este ceva foarte folositor pentru pălăvrăgeala lor zilnică, pe când cei cu mintea pătrunzătoare simt confuzia și își întorc privirea nemulțumiți, fără să poată ieși din impas; deși filozofii, care văd foarte bine dincolo de această iluzie, găsesc puțină ascultare atunci când ne abat **(410)** temporar de la așa-zisa popularizare pentru ca să putem deveni pe drept cuvânt populari abia după ce am dobândit o pătrundere precisă a lucrurilor.

8. Nu trebuie decât să privim eseurile despre moralitate alcătuite în acest stil îndrăgit pentru a întâlni când menirea (*Bestimmung*) specifică a naturii umane (dar uneori și ideea unei naturi raționale în genere), când perfecțiunea, când fericirea, aici sentimentul moral, colo frica de Dumnezeu, câte ceva și de ici și de colo într-un amestec uimitor, fără ca acelora care procedează astfel să le treacă prin minte să se

întrebe dacă principiile moralității chiar trebuie să fie căutate întotdeauna în cunoașterea naturii umane (pe care o putem avea numai din experiență), iar dacă lucrurile nu stau așa — aceste principii găsindu-se cu totul *a priori*, independent de tot ceea ce este empiric, doar în conceptele pure ale rațiunii și nicăieri altundeva, nici în cea mai mică măsură — dacă nu e cazul să ia mai degrabă în considerare o separare completă a acestei cercetări ca filozofie practică pură sau (dacă este îngăduit să folosim un nume atât de hulit) ca metafizică a moravurilor[10] și s-o desăvârșească pentru ea însăși, iar până la încheierea acestui demers să liniștească publicul care cere popularizare.

[*Necesitatea edificării unei metafizici a moravurilor*]

9. Dar o asemenea metafizică a moravurilor, complet separată, care nu este amestecată cu nici o antropologie, cu nici o teologie, cu nici o fizică sau hiperfizică și cu atât mai puțin cu niște calități ascunse (pe care le-am putea numi hipofizice), nu este numai un substrat indispensabil al oricărei cunoașteri teoretice, determinată cu certitudine, a datoriilor, dar este totodată un deziderat de cea mai mare importanță pentru înfăptuirea efectivă a preceptelor lor. Căci reprezentarea pură a datoriei și, în genere, a legii morale, neamestecată cu nici un adaos străin generat de stimuli empirici, are asupra inimii omenești, numai prin interme-

[10] Dacă vrem, putem face o distincție între filozofia pură a moravurilor (metafizică) și cea aplicată (anume la natura umană), (tot așa cum se face distincția dintre matematica pură și cea aplicată sau dintre logica pură și cea aplicată). Aceste denumiri ne reamintesc imediat faptul că principiile morale nu se întemeiază pe particularitățile naturii umane, ci trebuie să subziste *a priori* pentru sine, dar ca unele din care trebuie să poată fi derivate reguli practice pentru orice natură rațională, deci de asemenea pentru cea umană.

diul rațiunii (care abia acum își dă seama pentru prima oară că poate fi pentru sine practică), o influență mult mai puternică decât toate celelalte mobiluri[11] pe care le putem culege **(411)** din sfera empirică, astfel încât ea, conștientă de demnitatea ei, le disprețuiește pe cele din urmă și încetul cu încetul poate deveni stăpâna lor; în absența acesteia, o doctrină mixtă a moravurilor, compusă din mobiluri provenite din sentimente și înclinații laolaltă cu concepte ale rațiunii, face ca sufletul să oscileze între niște motivații (*Bewegursachen*) ce nu se lasă subordonate nici unui principiu și care ne pot îndruma doar cu totul întâmplător spre bine, cel mai adesea conducându-ne însă spre rău.

10. Din cele de mai sus reiese limpede că toate conceptele morale își au sediul și originea în mod cu totul *a priori* în rațiune, și anume atât în rațiunea umană cea mai comună, cât și în cea speculativă în cel mai înalt grad; că ele nu pot fi abstrase din nici o cunoștință empirică și deci numai contingentă; că demnitatea lor rezidă tocmai în această puritate a originii lor, astfel încât să ne poată servi drept cele mai înalte principii practice; că ori de câte ori le adăugăm ceva

---

[11] De la eminentul *Sulzer*, răposat între timp, am primit o scrisoare în care el mă întreabă care ar fi cauza pentru care doctrinele virtuții reușesc să facă atât de puțin, deși ele conțin elemente atât de convingătoare pentru rațiune. Răspunsul meu a întârziat fiindcă m-am pregătit să i-l dau într-o formă completă. El nu este altul decât acela că dascălii înșiși nu și-au adus conceptele în forma lor pură și, în încercarea lor de a face numai bine vânând pretutindeni motive care conduc la binele moral, vrând să facă doctoria cât mai eficace, ei o distrug. Căci cea mai obișnuită observație ne arată că, dacă ne reprezentăm o acțiune onestă, făcută cu sufletul cel mai ferm, detașată de orice urmărire a unui avantaj în lumea aceasta sau în alta, în mijlocul celor mai mari tentații născute din nevoi sau din ispită, ea lasă mult în urmă și eclipsează orice acțiune asemănătoare care a fost însă afectată cât de cât de un mobil străin, înălțând totodată sufletul și trezind dorința de a putea acționa în acest fel. Chiar și copiii de vârstă medie simt această impresie, și nu trebuie să le reprezentăm niciodată datoriile în alt fel.

empiric într-o anumită măsură, de fiecare dată ne sustragem în aceeași măsură influenței lor autentice și valorii nelimitate a acțiunilor; că o cere nu numai cea mai imperioasă necesitate teoretică, atunci când e vorba doar de speculație, dar este și de cea mai mare importanță practică de a deriva aceste concepte și legi din rațiunea pură, de a le expune pur și neamestecat, ba chiar de a determina întreaga sferă a acestei cunoașteri raționale practice, dar pure, adică întreaga capacitate a rațiunii practice pure, dar fără ca sub acest aspect să facem principiile dependente de natura particulară a rațiunii umane, așa cum o mai permite poate filozofia speculativă și uneori chiar găsește că e necesar, ci dimpotrivă, tocmai din cauză că legile morale trebuie să fie **(412)** valabile pentru orice ființă rațională în genere, ele trebuie deduse deja din conceptul universal al unei ființe raționale în genere astfel încât întreaga morală, care are nevoie de antropologie pentru *aplicarea* ei la oameni, să fie expusă mai întâi în mod complet, independent de aceasta, ca filozofie pură, altfel spus ca metafizică (ceea ce se poate face în cazul acestui tip de cunoaștere întru totul separat), conștienți fiind că, fără a fi în posesia ei, este — nu vreau să spun zadarnic să determinăm precis, pentru judecata speculativă, componenta morală a datoriei în tot ceea ce este conform datoriei, ci — chiar imposibil să întemeiem moravurile pe principiile lor autentice, fie și numai în folosirea lor comună și practică, mai cu seamă în educația morală, și astfel să producem intenții morale pure (*reine moralische Gesinnungen*) și să le inculcăm în suflete spre binele cel mai înalt al lumii.

11. Dar pentru a progresa în această lucrare parcurgând treptele firești, nu numai de la judecata morală comună (care este aici foarte respectabilă) la cea filozofică, așa cum am făcut deja mai înainte, ci de la o filozofie populară, care nu poate înainta mai mult decât îi permite bâjbâiala cu ajutorul exemplelor, la metafizică (ce nu se mai lasă oprită de nimic empiric, și care, trebuind să măsoare totalitatea cunoașterii

raționale de acest gen, se ridică dacă e cazul până la idei, unde chiar și exemplele ne părăsesc), trebuie să urmărim și să prezentăm clar capacitatea practică a rațiunii, începând cu regulile ei universale de determinare și mergând până la punctul unde din ea se naște conceptul de datorie.

[*Conceptele metafizicii moravurilor*]

12. Orice lucru în natură funcționează după legi. Numai o ființă rațională are capacitatea de a acționa *după reprezentarea* legilor, adică după principii, altfel spus are o *voință*. Deoarece pentru derivarea acțiunilor din legi este nevoie de *rațiune*, voința nu este nimic altceva decât rațiune practică. Atunci când rațiunea determină fără excepție voința, acțiunile unei asemenea ființe, care sunt recunoscute ca obiectiv necesare, sunt și subiectiv necesare, cu alte cuvinte voința este o capacitate de a alege *numai ceea ce* rațiunea, independent de înclinație, recunoaște ca fiind practic necesar, adică bun. Dacă însă rațiunea de una singură nu determină suficient voința și dacă voința mai este supusă și unor condiții subiective (anumitor mobiluri), care nu sunt întotdeauna în armonie cu cele obiective, într-un cuvânt, dacă voința nu este *în sine* pe deplin conformă rațiunii **(413)** (cum este în realitate cazul la oameni), atunci acțiunile care sunt recunoscute a fi obiectiv necesare sunt subiectiv contingente, iar determinarea unei asemenea voințe conform unor legi obiective este *constrângerea* (*Nötigung*), altfel spus, relația legilor obiective cu o voință care nu este întru totul bună va fi reprezentată ca determinare a voinței unei ființe raționale prin temeiuri ale rațiunii — temeiuri cărora ce-i drept această voință, prin natura ei, nu li se supune în mod necesar.

13. Reprezentarea unui principiu obiectiv, în măsura în care este constrângător pentru voință, se numește poruncă (a rațiunii), iar formula poruncii se numește ***imperativ***.

14. Toate imperativele sunt exprimate printr-un *trebuie* (*Sollen*) și indică prin aceasta raportul unei legi obiective a rațiunii cu o voință care, prin constituția sa subiectivă, nu este determinată în mod necesar de această lege (o constrângere). Ele spun că ar fi bine să facem sau să nu facem ceva, dar o spun unei voințe care nu întotdeauna face ceva pentru că acel ceva i se reprezintă ca fiind bun de făcut. Practic *bun* este însă ceea ce determină voința prin intermediul reprezentărilor rațiunii, deci nu din cauze subiective, ci în mod obiectiv, adică din temeiuri care sunt valabile pentru orice ființă rațională ca atare. El se distinge de ceea ce este *plăcut*, adică de ceea ce are influență asupra voinței doar prin intermediul senzației, doar din cauze subiective, care sunt valabile numai pentru simțul unuia sau al altuia și nu ca principiu al rațiunii, care e valabil pentru toți[12].

15. **(414)** O voință perfect bună s-ar subordona deci și ea legilor obiective (ale binelui), numai că în acest caz ea n-ar putea fi reprezentată ca fiind *constrânsă* la acțiuni

[12] Dependența capacității de a dori de senzații se numește înclinație și aceasta indică, prin urmare, întotdeauna o *nevoie*. Pe de altă parte, dependența unei voințe, care poate fi determinată în mod contingent, de principii ale rațiunii se numește *interes*. Acesta se găsește deci numai la o voință dependentă, care nu se conformează de la sine de fiecare dată rațiunii; în cazul voinței divine nu putem gândi existența vreunui interes. Dar chiar și voința umană poate *deveni interesată* de ceva, fără ca prin aceasta să *acționeze din interes*. Prima expresie semnifică interesul *practic* pentru acțiune, a doua interesul *pathologic* pentru obiectul acțiunii. Prima indică numai dependența voinței de principiile rațiunii *în sine*, a doua dependența voinței de principii ale rațiunii aflate în sprijinul înclinației, deoarece în acest caz rațiunea oferă numai regula practică în virtutea căreia se dă o mână de ajutor nevoilor înclinației. În primul caz mă interesează acțiunea, în al doilea obiectul (*Gegenstand*) acțiunii (în măsura în care el îmi place). Am văzut în prima secțiune că, în ce privește acțiunea din datorie, nu trebuie să luăm în considerare interesul pentru obiect, ci doar interesul pentru acțiunea însăși și pentru principiul ei din rațiune (legea).

conforme (*gesetzmäßigen*) legii, deoarece, prin constituția sa subiectivă, ea s-ar putea determina de la sine numai prin reprezentarea binelui. De aceea imperativele nu sunt valabile pentru voința *divină* și, în genere, pentru o voință *sfântă*; „*trebuie*"-le este aici la un loc nepotrivit, deoarece actul volitiv este deja de la sine în mod necesar în armonie (*einstimmig*) cu legea. Prin urmare, imperativele sunt doar formule care exprimă raportul legilor obiective ale actului volitiv în genere cu imperfecțiunea subiectivă a voinței unei ființe raționale sau a alteia, de pildă a voinței umane.

[*Clasificarea imperativelor*]

16. Acum, toate *imperativele* poruncesc fie *ipotetic*, fie *categoric*. Primele prezintă necesitatea practică a unei acțiuni posibile ca mijloc de a ajunge la un alt lucru pe care-l vrem (sau cel puțin e posibil să-l vrem). Imperativul categoric ar fi cel care reprezintă o acțiune ca fiind obiectiv necesară pentru ea însăși, fără referire la vreun alt scop.

17. Deoarece orice lege practică reprezintă o posibilă acțiune ca fiind bună și deci ca fiind necesară pentru un subiect ce poate fi determinat practic de către rațiune, toate imperativele sunt formule ale determinării acelei acțiuni care e necesară conform principiului unei voințe bune într-un fel sau altul. Or, dacă acțiunea ar fi bună doar ca mijloc *pentru altceva*, imperativul ar fi *ipotetic*; dacă ea este reprezentată ca fiind bună *în sine*, deci ca fiind necesară într-o voință care e conformă în sine rațiunii, ca principiu al acelei voințe, atunci el este *categoric*.

18. Imperativul spune deci care din acțiunile mele posibile ar fi bune și reprezintă regula practică în relație cu o voință care nu săvârșește numaidecât o acțiune pentru că e bună, pe de-o parte fiindcă subiectul nu știe întotdeauna

că ea este bună, pe de alta deoarece, chiar dacă ar ști, maximele lui ar putea fi totuși în contradicție cu principiile obiective ale unei rațiuni practice.

19. Imperativul ipotetic spune așadar numai că acțiunea este bună pentru un țel oarecare, *posibil* sau *real*. În primul caz, el este un principiu practic **problematic, (415)** în al doilea, unul practic **asertoric**. Imperativul categoric, care declară acțiunea ca fiind pentru sine obiectiv necesară, fără referire la vreun țel anume, cu alte cuvinte chiar independent de vreun scop, trece drept un principiu practic **apodictic**.

20. Ceea ce este posibil numai prin puterile unei ființe raționale oarecare poate fi gândit și ca țel posibil al unei voințe oarecare; prin urmare, principiile acțiunii, în măsura în care aceasta este reprezentată ca necesară pentru atingerea unui țel posibil, realizabil prin ea, sunt în realitate infinit de multe. Toate științele au o parte practică, rezidând în sarcini (*Aufgaben*), că un scop oarecare ar fi posibil pentru noi, și în imperative, cum ar putea fi el atins. De aceea, acestea din urmă pot fi numite în genere imperative ale **abilității**. Aici nici nu se pune problema dacă scopul este rațional și bun, ci doar ce trebuie să facem pentru a-l atinge. Preceptele după care se ghidează medicul pentru a-și însănătoși temeinic pacientul și cele după care se ghidează un otrăvitor pentru a-l omorî în mod sigur au aceeași valoare în măsura în care fiecare dintre ele servește la realizarea perfectă a țelului lor. Deoarece, în fragedă tinerețe, noi nu știm ce scopuri ar putea surveni în viața noastră, părinții mai cu seamă sunt cei ce caută să-i învețe pe copii *cât mai multe lucruri* și se îngrijesc ca ei să dobândească *abilitatea* necesară în folosirea mijloacelor pentru atingerea a tot felul de scopuri *arbitrare*, fiindcă părinții nu pot stabili cu privire la vreunul dintre ele dacă acela ar putea deveni efectiv în viitor un țel al odraslei lor, cu toate că este totuși *posibil* ca aceasta să se întâmple cândva, iar grija aceasta este atât de

mare încât ei neglijează de obicei să formeze și să îndrepte judecata copiilor lor cu privire la valoarea lucrurilor pe care ei și le-ar putea propune ca scopuri.

21. Există totuși *un* scop pe care îl putem presupune ca fiind real la toate ființele raționale (în măsura în care imperativele li se aplică, anume ca ființe dependente), și deci un țel pe care nu numai că îl *pot* avea, ci pe care putem cu siguranță presupune că îl *au* toate, datorită unei necesități naturale, iar acest țel este *fericirea*. Imperativul ipotetic care reprezintă necesitatea practică a acțiunii ca mijloc pentru promovarea fericirii este **asertoric**. Nu trebuie să-l prezentăm ca fiind necesar doar în vederea unui țel incert, posibil numai, ci a unui țel pe care îl putem presupune în mod sigur și *a priori* în cazul fiecărui om, deoarece ține de esența lui. **(416)** Acum, putem numi abilitatea în alegerea mijloacelor pentru realizarea celei mai mari bunăstări proprii *prudență*[13] în sensul cel mai îngust. Deci imperativul care se referă la alegerea mijloacelor pentru fericirea proprie, adică preceptul prudenței, este tot *ipotetic*; acțiunea nu este poruncită în mod absolut, ci numai ca mijloc pentru un alt țel.

22. În sfârșit, există un imperativ care, fără a pune drept condiție vreun alt țel care ar trebui realizat printr-o anume conduită, poruncește în mod nemijlocit acea conduită. Acest imperativ este **categoric**. El nu se referă la materia acțiunii și la ce trebuie să rezulte din ea, ci la forma și principiul din care acțiunea însăși rezultă, iar ceea ce, în esență, este bun

[13] Cuvântul „prudență" (*Klugheit*) este luat în două sensuri: pe de o parte el poate purta numele de prudență cu privire la lume (*Weltklugheit*), pe de alta cel de prudență privată (*Privatklugheit*). Prima este abilitatea unui om de a avea influență asupra altora pentru a-i folosi în vederea țelurilor sale. A doua este priceperea de a uni toate aceste țeluri în vederea propriului avantaj durabil. Cea din urmă este de fapt cea la care se reduce însăși valoarea primeia, iar despre cel ce este prudent în primul sens, dar nu în al doilea, am putea spune mai bine că e isteț și viclean, deși totuși, pe ansamblu, imprudent.

în ea constă în intenție (*in der Gesinnung*), oricare ar fi rezultatul. Acest imperativ ar putea fi numit imperativul **moralității**.

23. Actul volitiv care are loc după aceste trei feluri de principii se distinge clar și prin *inegalitatea* (*Ungleichheit*) constrângerii voinței. Acum, pentru a face și vizibilă această inegalitate, cred că procedeul cel mai potrivit ar fi să le numim, în ordinea lor, astfel: ele sunt fie *reguli* ale abilității, fie *sfaturi* ale prudenței, fie *porunci* (*legi*) ale moralității. Căci numai *legea* aduce cu sine conceptul unei *necesități necondiționate*, realmente obiective și, deci, universal valabile, iar poruncile sunt legi care trebuie ascultate, adică urmate chiar împotriva înclinației. *Sfatul* conține ce-i drept necesitate, care însă poate fi valabilă doar în condiții subiective și întâmplătoare, dacă cutare sau cutare om socotește cutare sau cutare lucru ca o contribuție la fericirea lui; dimpotrivă, imperativul categoric nu este limitat de nici o condiție și, cum el este în mod absolut necesar, deși în mod practic, poate fi numit propriu-zis o poruncă. Am putea să numim imperativele de primul tip și *tehnice* (ținând de artă), pe cele de al doilea tip *pragmatice*[14] (ținând de bunăstare) și pe ultimele *morale* (ținând de conduita liberă **(417)** în genere, adică de moravuri).

[*Cum sunt posibile toate aceste imperative?*]

24. Acum apare întrebarea: cum sunt posibile toate aceste imperative? Această întrebare nu caută să afle cum ar

[14] Mi se pare că astfel adevăratul înțeles al cuvântului *pragmatic* ar putea fi definit în cel mai precis mod. Căci sunt numite pragmatice *sancțiunile* care nu decurg propriu-zis, ca legi necesare, din dreptul *statelor*, ci din *grija* pentru bunăstarea generală. O carte de *istorie* este redactată pragmatic dacă ea îi învață pe oameni *prudența*, adică învață lumea cum să-și urmărească avantajul mai bine, sau cel puțin la fel de bine, ca înaintașii.

putea fi gândită înfăptuirea acțiunii pe care o poruncește imperativul, ci doar cum ar putea fi gândită constrângerea voinței pe care imperativul o exprimă în sarcina trasată. Întrebarea cum este posibil un imperativ al abilității nu necesită nici o discuție specială. Cine vrea scopul, vrea (în măsura în care rațiunea are o influență hotărâtoare asupra acțiunilor sale) și mijlocul — aflat în puterea lui — care e indispensabil pentru a-l atinge. Această propoziție (*Satz*) este, în ceea ce privește actul volitiv, analitică; căci în actul de a vrea un obiect (*Objekt*) ca efect al meu este deja gândită cauzalitatea mea drept cauză activă, adică folosirea mijloacelor, iar imperativul scoate conceptul acțiunilor necesare pentru acest scop chiar din conceptul unui act de a vrea (*dem Begriff eines Wollens*) acest scop (spre a determina mijloacele însele pentru un țel propus este nevoie desigur de propoziții sintetice, care însă nu se referă la temeiul realizării actului voinței (*Actus des Willens*), ci la cel al realizării obiectului (*Objekt*)). Că pentru a împărți o linie în două părți egale după un principiu sigur trebuie să duc de la capetele ei două arcuri care se întretaie, aceasta ne învață matematica — desigur numai prin propoziții sintetice; dar dacă știu că numai printr-o asemenea acțiune se poate obține efectul scontat, atunci este o propoziție analitică aceea că dacă vreau obținerea deplină a efectului, atunci vreau și acțiunea cerută de el; căci este unul și același lucru a reprezenta ceva ca efect pe care pot să-l realizez într-un anume fel, și a mă reprezenta pe mine ca acționând în același fel în vederea obținerii lui.

25. Imperativele prudenței ar fi în totul identice cu cele ale abilității, și ar fi tot analitice, dacă ar fi atât de ușor să dăm un concept precis al fericirii. Căci atât în acest caz, cât și în celălalt, s-ar spune: cine vrea scopul, vrea (în mod necesar conform rațiunii) și singurele mijloace care-i stau în putere spre a-l atinge. Din păcate, conceptul **(418)** de fericire este un concept atât de imprecis încât, deși orice om

dorește să atingă fericirea, niciodată nu poate spune precis și fără a se contrazice ce dorește și ce vrea de fapt. Cauza acestei situații stă în aceea că toate elementele ce aparțin conceptului de fericire sunt fără excepție empirice, adică trebuie împrumutate din experiență și că, totuși, pentru ideea de fericire este nevoie de un tot absolut, de un maximum al bunăstării în situația mea prezentă și în oricare situație viitoare. Or, pentru cea mai pătrunzătoare și totodată cea mai capabilă ființă, finită totuși, este imposibil să-și facă un concept precis despre ceea ce ea vrea de fapt aici. Dacă vrea bogăție, câte griji, câtă invidie și câte capcane nu-i vor da bătaie de cap! Dacă vrea multe cunoștințe și capacitate de pătrundere, ea ar putea dobândi eventual o privire încă și mai ageră, care i-ar arăta însă, într-un mod cu atât mai îngrozitor, relele care astăzi i se mai ascund și care nu pot fi totuși evitate, sau i-ar împovăra dorințele, care îi dau deja destul de lucru, cu și mai multe nevoi. Dacă vrea viață lungă, cine îi garantează că ea nu va fi o lungă mizerie? Dacă vrea măcar sănătate, de câte ori slăbiciunile trupului nu au ferit-o de desfrâul în care o sănătate perfectă ar fi lăsat-o să cadă ș.a.m.d. Pe scurt, ea nu este capabilă să determine cu o deplină certitudine, după un principiu de bază oarecare, ceea ce ar face-o cu adevărat fericită, deoarece pentru aceasta ar avea nevoie de omnisciență. Deci nu putem acționa după anumite principii pentru a fi fericiți, ci numai după sfaturi empirice, de pildă unele referitoare la dietă, la economii, la politețe, la reținere ș.a.m.d., despre care experiența ne învață că favorizează, de obicei, cel mai mult bunăstarea. De aici rezultă că, la drept vorbind, imperativele prudenței nu poruncesc nimic, adică ele nu pot prezenta acțiunile în mod obiectiv ca fiind practic *necesare*, că ele trebuie să fie considerate mai degrabă ca sfaturi (*consilia*) decât ca porunci (*praecepta*) ale rațiunii, că sarcina de a determina în mod sigur și universal ce acțiune va favoriza fericirea unei ființe raționale este complet nerezolvabilă și că, prin urmare,

nu poate exista nici un imperativ referitor la ea, adică nici un imperativ care ar porunci în sensul strict să întreprinzi ceea ce te face fericit, deoarece fericirea nu este un ideal al rațiunii, ci al imaginației, care se bazează doar pe temeiuri empirice, de la care așteptăm în zadar să determine o acțiune prin care să se realizeze totalitatea **(419)** unei serii de consecințe, de fapt infinită. Acest imperativ al prudenței ar fi totuși o propoziție practică analitică dacă am presupune că mijloacele pentru realizarea fericirii ar putea fi stabilite cu certitudine; căci el se deosebește de imperativul abilității numai prin aceea că, la cel din urmă, scopul este doar posibil, pe când la cel dintâi el este dat; deoarece însă amândouă poruncesc doar mijloacele pentru ceea ce se presupune că vrem ca scop, imperativul care poruncește actul de a voi (*Wollen*) mijloacele celui ce voiește scopul este în ambele cazuri analitic. Prin urmare, nu există nici o dificultate cu privire la posibilitatea unui asemenea imperativ.

26. În schimb, întrebarea cum este posibil imperativul *moralității* este fără îndoială singura care are nevoie de o rezolvare, deoarece el nu este deloc ipotetic și deci necesitatea sa, reprezentată ca obiectivă, nu se poate sprijini pe nici o presupoziție, ca în cazul imperativelor ipotetice. Numai că aici nu trebuie să ne scape din vedere faptul că nu putem stabili *prin nici un exemplu*, prin urmare empiric, dacă există undeva un astfel de imperativ, iar lucrul care trebuie să ne îngrijoreze este că toate imperativele care par a fi categorice ar putea fi totuși imperative ipotetice deghizate. De pildă, atunci când se spune: nu trebuie să faci nici o promisiune înșelătoare, și se presupune că necesitatea acestei abțineri nu este numai un sfat pentru evitarea vreunui alt rău — caz în care s-ar spune ceva de genul: nu trebuie să faci o promisiune mincinoasă pentru a nu pierde încrederea oamenilor în tine atunci când se va descoperi că ai mințit — ci că o acțiune de acest fel trebuie considerată ca rea în sine și deci că imperativul interdicției ar fi, prin ur-

mare, categoric, nu putem totuși dovedi cu certitudine, prin nici un exemplu, că voința ar fi determinată aici doar de lege, fără alte mobiluri, deși lucrurile par să stea astfel; căci este întotdeauna posibil ca, pe ascuns, frica de rușine, poate și teama nelămurită față de alte pericole, să fi avut o influență asupra voinței. Cine poate oare demonstra pe baza experienței inexistența unei cauze când tot ceea ce ne învață experiența este că noi nu percepem acea cauză? Într-un asemenea caz, așa-numitul imperativ moral care, ca atare, apare drept categoric și necondiționat, n-ar fi în realitate decât un precept pragmatic ce ne atrage atenția asupra a ceea ce e în avantajul nostru și ne învață doar să ținem cont de acest lucru.

27. Vom avea deci de cercetat posibilitatea unui imperativ *categoric* într-un mod cu totul *a priori*, deoarece aici nu avem avantajul **(420)** ca realitatea lui să fie dată în experiență așa încât cercetarea posibilității lui să fie necesară nu pentru stabilirea sa, ci doar pentru explicarea sa. Deocamdată măcar de atâta lucru trebuie să ne dăm seama: că imperativul categoric e singurul care sună ca o **lege** practică; toate celelalte pot fi numite într-adevăr *principii* ale voinței, dar nu legi, căci tot ceea ce este necesar să fie făcut doar în vederea atingerii unui țel oarecare poate fi considerat în sine contingent, și ne putem debarasa oricând de un precept dacă renunțăm la țel; dimpotrivă, porunca necondiționată nu lasă nici o libertate voinței de a opta pentru contrariu; așa încât numai aceasta poartă cu sine acea necesitate pe care o cerem legii.

28. În al doilea rând, în cazul acestui imperativ categoric sau lege a moralității, cauza dificultății (de a înțelege posibilitatea acestuia) este de asemenea foarte serioasă. El este o propoziție practică sintetică *a priori*[15], iar întrucât înțe-

[15] Eu leg în mod *a priori* și deci necesar fapta de voință, fără a presupune drept condiție vreo înclinație, (deși numai în mod obiec-

legerea posibilității propozițiilor de acest gen ridică atâtea probleme în cunoașterea teoretică, putem deduce ușor că înțelegerea posibilității lor în cunoașterea practică nu va fi cu nimic mai ușoară.

[*Formula legii universale*]

29. În această chestiune, vom cerceta mai întâi dacă nu cumva doar conceptul unui imperativ categoric ne dă și formula acestuia, formulă care conține singura propoziție care poate fi un imperativ categoric; căci a lămuri cum este posibilă o asemenea poruncă absolută, chiar dacă știm cum sună ea, va pretinde încă un efort special și greu, pe care îl lăsăm însă pentru ultima secțiune.

30. Când gândesc un imperativ *ipotetic* în genere, nu știu dinainte ce va conține, până când nu-mi este dată condiția. Dar când gândesc un imperativ *categoric*, știu de îndată ce conține el. Căci, din moment ce imperativul nu conține, în afară de lege, decât necesitatea ca maxima[16] **(421)** să fie conformă cu această lege, legea neconținând însă nici o condiție de care să fie limitată, nu mai rămâne altceva decât universalitatea unei legi în genere cu care să se conformeze maxima acțiunii și doar această conformitate e ceea ce imperativul prezintă propriu-zis ca fiind necesară.

---

tiv, adică sub ideea unei rațiuni care ar avea control complet asupra tuturor motivațiilor subiective). Aceasta este, deci, o propoziție practică ce nu derivă analitic actul volitiv al unei acțiuni dintr-un alt act volitiv deja presupus (căci noi nu avem o voință atât de perfectă), ci îl leagă nemijlocit de conceptul voinței unei ființe raționale, ca pe ceva care nu este conținut în el.

[16] *Maxima* este principiul subiectiv al acțiunii și trebuie să fie distins de *principiul obiectiv*, anume de legea practică. Primul conține regula practică pe care o determină rațiunea conform condițiilor subiectului (adesea conform ignoranței sale sau chiar înclinațiilor lui), și este deci principiul de bază după care *acționează* subiectul; legea însă este principiul obiectiv valabil pentru orice ființă rațională și principiul de bază după care el *trebuie să acționeze*, adică un imperativ.

31. Există, prin urmare, un unic imperativ categoric și anume chiar acesta: *acționează doar după acea maximă prin care poți voi totodată ca ea să devină o lege universală.*

[*Canonul judecării morale*]

32. Acum, dacă din acest unic imperativ pot fi derivate, ca din principiul lor, toate imperativele datoriei, atunci chiar dacă lăsăm nelămurită problema dacă ceea ce numim datorie nu este cumva pur și simplu un concept gol, totuși vom putea cel puțin arăta ce gândim prin el și ce vrea să spună acest concept.

[*Prima regulă de judecare: Formula legii naturii*]

33. Deoarece universalitatea legii după care se produc efecte constituie ceea ce se numește propriu-zis *natură* în înțelesul cel mai general (după formă) — adică existența lucrurilor (*Dinge*) în măsura în care ea este determinată după legi universale — imperativul universal al datoriei ar putea suna și astfel: *acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar trebui să devină prin voința ta o* **lege universală a naturii.**

[*Ilustrări*]

34. Vom enumera acum câteva datorii urmând clasificarea obișnuită a acestora în datorii față de noi înșine și față de alți oameni, în datorii perfecte și imperfecte[17].

---

[17] Trebuie să observăm aici că eu las în întregime clasificarea datoriilor pentru o viitoare *metafizică a moravurilor* și că aceea adoptată aici rămâne doar una aproximativă (utilă pentru a-mi ordona exemplele). În rest, înțeleg aici prin datorie perfectă pe aceea care nu admite nici o excepție în avantajul înclinației și, prin urmare, avem

35. 1) Un om care e dezgustat de viață din pricina unui șir de necazuri ce au sporit până la deznădejde se află încă într-atât de mult în posesia rațiunii sale **(422)** încât se poate întreba dacă nu cumva este împotriva datoriei față de sine să-și ia viața. În acest caz, el încearcă să vadă dacă maxima acțiunii sale ar putea deveni cumva o lege universală a naturii. Dar iată maxima lui: din iubire de sine adopt principiul de a-mi scurta viața dacă, prelungind-o, ea mai mult amenință cu necazuri decât promite satisfacții. Singura întrebare care se mai pune este dacă acest principiu al iubirii de sine ar putea deveni o lege universală a naturii. Dar observăm numaidecât că o natură a cărei lege ar fi să distrugă viața însăși prin mijlocirea aceleiași senzații a cărei menire este să promoveze viața s-ar contrazice pe sine însăși și deci nu ar subzista ca natură; deci ar fi imposibil ca acea maximă să ajungă să fie o lege universală a naturii și, în consecință, ea contrazice total principiul suprem al oricărei datorii.

36. 2) Un altul, văzându-se la strâmtoare, se simte împins să ia bani cu împrumut. El știe bine că nu va putea înapoia banii, dar totodată își dă seama că nu va fi împrumutat cu nimic dacă nu promite ferm că-i va înapoia la un anumit termen. El ar fi dispus să facă o asemenea promisiune, dar mai are încă atâta conștiință încât să se întrebe: oare nu este nepermis și contrar datoriei să ieși în acest fel din strâmtoare? Presupunând că el se decide totuși să procedeze așa, atunci maxima acțiunii lui ar suna în felul următor: atunci când văd că duc lipsă de bani, voi împrumuta bani și voi promite să-i înapoiez, chiar dacă știu că acest lucru nu se va întâmpla niciodată. Desigur, acest principiu al iubirii de

nu numai *datorii perfecte* externe, ci și datorii perfecte interne și, deși aceasta e contrar folosirii cuvintelor adoptate în școli, eu nu intenționez s-o apăr aici, deoarece din punctul de vedere al intenției mele îmi este egal dacă mi se concede acest lucru sau nu.

sine sau al folosului propriu poate fi eventual compatibil cu întreaga mea bunăstare viitoare, numai că acum întrebarea care se pune este dacă e drept. Eu transform deci pretenția iubirii de sine într-o lege universală și reformulez întrebarea astfel: cum ar sta lucrurile dacă maxima mea ar deveni o lege universală? Atunci îmi dau imediat seama că ea nu poate fi niciodată valabilă ca lege universală a naturii și nu poate fi în armonie cu ea însăși, ci că trebuie în mod necesar să se contrazică. Căci universalitatea unei legi conform căreia oricine se crede la strâmtoare poate promite ce-i trece prin cap, plănuind totodată să nu respecte promisiunea, ar face imposibile chiar promisiunea și scopul pe care și l-ar putea propune prin ea deoarece nimeni nu ar mai crede ceea ce i se promite, ci ar râde de orice asemenea declarații ca de niște deșarte imposturi.

37. 3) Un al treilea descoperă în sine un talent care, odată cultivat, l-ar putea face un om folositor (**423**) pentru tot felul de țeluri. Dar, văzându-se într-o situație comodă, el preferă să se lase în voia plăcerilor decât să se străduiască să-și dezvolte și să-și îmbunătățească fericitele predispoziții naturale. Totuși, el se întreabă dacă maxima sa de a-și neglija darurile naturale, în afară de a fi în acord cu predilecția sa pentru distracție, mai este în acord și cu ceea ce numim datorie. Atunci el își dă seama că o natură ar putea într-adevăr să subziste foarte bine având o asemenea lege universală, chiar dacă omul (asemenea locuitorilor insulelor mării de sud) și-ar lăsa talentul să ruginească și s-ar gândi să-și ducă viața numai în trândăvie, distracție și procreere, într-un cuvânt în plăceri; numai că lui îi este imposibil ca el să **vrea** ca aceasta să devină lege universală a naturii sau să fie sădită în noi ca atare printr-un instinct natural. Căci, în calitate de ființă rațională, el vrea în mod necesar să-și dezvolte toate capacitățile deoarece ele îi servesc și îi sunt date pentru tot felul de țeluri posibile.

38. 4) Iar un al *patrulea*, căruia îi merge bine în timp ce vede că alții (pe care i-ar putea foarte bine ajuta) au de luptat cu mari greutăți, gândește: ce-mi pasă mie? Să aibă fiecare fericirea pe care i-o hărăzește cerul sau pe care și-o poate face el însuși; nu-i voi lua nimic, ba nici măcar nu-l voi invidia; numai că n-am chef să contribui cu nimic la bunăstarea lui sau să-l sprijin în caz că se află la strâmtoare! Acum, dacă un asemenea mod de gândire ar deveni o lege universală a naturii, specia umană ar putea ce-i drept să subziste foarte bine și, fără îndoială, chiar mai bine decât atunci când fiecare pălăvrăgește despre simpatie și bunăvoință și chiar se străduiește ocazional să le practice, dar, pe de altă parte, înșală de câte ori are posibilitatea și trădează dreptul oamenilor sau îl prejudiciază în alt mod. Dar deși este posibil ca o lege universală a naturii să subziste foarte bine după această maximă, este totuși imposibil să **voim** ca un asemenea principiu să fie valabil pretutindeni ca lege a naturii. Căci o voință care ar decide un asemenea lucru s-ar contrazice pe sine însăși, deoarece ar putea apărea situații în care acest om să aibă nevoie de iubirea și compasiunea altora și în care el, printr-o asemenea lege a naturii născută din propria sa voință, s-ar priva pe sine însuși de orice speranță cu privire la sprijinul dorit.

39. Acestea sunt doar câteva dintre numeroasele datorii reale, sau cel puțin considerate de noi ca fiind astfel, a căror derivare din principiul unic expus anterior apare cu claritate. Trebuie **(424)** să *putem voi* ca o maximă a acțiunii noastre să devină o lege universală: acesta este canonul judecării morale (*moralischen Beurteilung*) a acțiunii în genere. Unele acțiuni sunt constituite astfel încât maxima lor nici nu poate fi *gândită* fără contradicție ca lege universală a naturii, necum să mai putem *voi* ca ea să *trebuiască* să devină o asemenea lege. La altele, ce-i drept, nu întâlnim această imposibilitate internă, dar este totuși imposibil *să vrem*

ca maxima lor să fie ridicată la universalitatea unei legi a naturii, deoarece o asemenea voință s-ar contrazice pe sine însăși. Vedem lesne că primele contrazic datoria strictă sau restrânsă (riguroasă), iar celelalte doar datoria mai largă (meritorie) și, astfel, prin aceste exemple, au fost prezentate complet — în ceea ce privește tipul obligației (nu obiectul (*Objekt*) acțiunii lor) — toate datoriile, în dependența lor față de principiul unic.

40. Dacă suntem însă atenți la ceea ce se petrece cu noi de fiecare dată când încălcăm o datorie, constatăm că nu vrem realmente ca maxima noastră să devină o lege universală, căci așa ceva ne este imposibil, ci tocmai contrara acestei maxime trebuie să rămână lege în mod universal, numai că ne luăm libertatea de a face excepție de la ea pentru noi sau în avantajul înclinației noastre (chiar dacă numai în acea împrejurare). Prin urmare, dacă am cântări totul din unul și același punct de vedere, anume cel al rațiunii, am întâlni în propria noastră voință o contradicție, anume aceea că un anumit principiu ar fi, din punct de vedere obiectiv, necesar ca lege universală și, totuși, din punct de vedere subiectiv el nu ar fi valabil în mod universal, ci ar îngădui unele excepții. Dar odată ce privim acțiunea noastră mai întâi din punctul de vedere al unei voințe total conforme cu rațiunea, iar apoi privim exact aceeași acțiune din punctul de vedere al unei voințe afectate de o înclinație, aici nu există în realitate nici o contradicție, ci mai degrabă o împotrivire a înclinației față de preceptul rațiunii (*antagonismus*), ceea ce face ca universalitatea principiului (*universalitas*) să fie transformată într-o simplă generalitate (*generalitas*), iar principiul rațional practic să se întâlnească cu maxima la jumătatea drumului. Chiar dacă acest lucru nu poate fi justificat de judecata noastră proprie, atunci când e imparțială, el demonstrează totuși că noi recunoaștem realmente valabilitatea imperativului categoric și că ne permitem (cu tot respectul

pentru el) doar câteva excepții, care ni se par neînsemnate și impuse de împrejurări.

41. (425) Cel puțin am demonstrat atât: că, dacă datoria este un concept care e să conțină semnificație și o reală legislare pentru acțiunile noastre, ea nu poate fi exprimată decât prin imperative categorice și în nici un caz prin imperative ipotetice; de asemenea, am expus clar și pentru uzul oricui — ceea ce e deja foarte mult — conținutul imperativului categoric care ar trebui să cuprindă principiul oricărei datorii (dacă ar exista așa ceva). Dar încă nu am ajuns atât de departe încât să demonstrăm în mod *a priori* că ar exista realmente un asemenea imperativ, că ar exista o lege practică ce poruncește prin sine în mod absolut și independent de vreun mobil, și că respectarea acestei legi ar fi datorie.

42. Pentru a atinge acest țel, este extrem de important să avem grijă ca nici prin gând să nu ne treacă să vrem să derivăm realitatea (*Realität*) acestui principiu din *caracterul particular al naturii umane*. Căci datoria trebuie să fie o necesitate practic-necondiționată a acțiunii și ea trebuie deci să fie valabilă pentru toate ființele raționale (singurele cărora li se poate aplica un imperativ) și *numai de aceea* să fie lege și pentru toate voințele umane. Pe de altă parte, ceea ce este derivat din predispoziția naturală particulară a umanității — ceea ce este derivat din anumite sentimente și predilecții și chiar, dacă se poate, dintr-o anume tendință proprie rațiunii umane care nu ar fi în mod necesar valabilă pentru voința oricărei ființe raționale — poate da naștere ce-i drept unei maxime pentru noi, dar nu unei legi, poate da naștere unui principiu subiectiv pe baza căruia am putea acționa dacă am avea predilecția și înclinația necesare, dar nu unuia obiectiv, după care am fi *îndemnați* să acționăm chiar dacă toate predilecțiile, înclinațiile și tendințele noastre naturale ar fi împotrivă, ba chiar caracterul sublim și demnitatea internă a poruncii datoriei sunt cu atât mai ma-

nifeste cu cât există mai puține cauze subiective în favoarea acestei porunci și mai multe împotriva ei, fără ca prin aceasta să fie slăbită câtuși de puțin constrângerea impusă de lege sau să fie știrbită cu ceva valabilitatea ei.

43. Aici vedem filozofia pusă în fapt într-o poziție dificilă, care ar trebui să fie fermă în ciuda faptului că nici în cer și nici pe pământ nu există nimic de care să se agațe sau pe care să se sprijine. Aici ea trebuie să-și dovedească puritatea ca stăpână a propriilor sale legi, nu ca vestitoare a unor legi pe care i le-ar șopti un simț înnăscut sau cine știe ce natură tutelară, legi care, în totalitatea lor, chiar dacă ar fi oricum mai bune decât nimic, nu ar putea oferi niciodată principii de bază cum sunt cele pe care le dictează rațiunea și care ar trebui **(426)** să-și aibă sursa complet *a priori* și să-și tragă totodată de aici autoritatea lor poruncitoare, neașteptând nimic de la înclinațiile oamenilor, ci totul de la puterea supremă a legii și a respectului datorat ei sau, în caz contrar, condamnându-l pe om la dispreț și la dezgust de sine.

44. Prin urmare, tot ceea ce este empiric nu numai că este cu totul impropriu ca adaos ornamental la principiul moralității, ci este chiar extrem de dăunător purității moravurilor, în cazul cărora autentica valoare a unei voințe absolut bune, aflată deasupra oricărui preț, constă tocmai în faptul că principiul acțiunii este liber de orice influențe ale unor temeiuri contingente pe care numai experiența le poate furniza. Împotriva acestei lejerități sau chiar mod meschin de a gândi, care își caută principiul printre motivele (*Bewegrusachen*) și legile empirice, avertismentele nu sunt niciodată prea multe și prea dese, deoarece rațiunea umană, când este ostenită, se culcă bucuroasă pe această pernă și, purtată de visul unor dulci iluzii (în care, în locul Iunonei, îmbrățișează un nor), substituie moralității un bastard încropit din membre de origini total diferite care seamănă cu orice

vrem să vedem în el, numai cu virtutea nu, pentru cel ce i-a văzut o dată adevăratul chip[18].

45. Deci întrebarea este aceasta: este oare o lege necesară *pentru toate ființele raționale* aceea de a-și judeca (*beurteilen*) acțiunile de fiecare dată după asemenea maxime despre care ele însele să poată voi ca acestea să servească drept legi universale? Dacă există o asemenea lege, atunci ea trebuie să fie deja legată (complet *a priori*) de conceptul voinței unei ființe raționale în genere. Dar pentru a descoperi această legătură, trebuie, oricât de mult ne-am împotrivi, să facem un pas în afară, anume spre metafizică, deși într-un domeniu al acesteia diferit de cel al filozofiei speculative, și anume în metafizica moravurilor. **(427)** Într-o filozofie practică — unde nu avem de stabilit temeiuri pentru ceea ce *se întâmplă*, ci legi pentru ceea ce *trebuie să se întâmple*, chiar dacă nu se întâmplă niciodată, adică legi practic-obiective — nu avem nevoie să cercetăm temeiurile pentru care ne place sau ne displace ceva, ori cum se deosebește plăcerea simplei senzații față de gust și dacă acesta diferă de o satisfacție generală deplină a rațiunii, sau pe ce se bazează sentimentul de plăcere și neplăcere și cum se nasc de aici dorințe și înclinații, iar din acestea, cu ajutorul rațiunii, maxime; căci toate acestea aparțin unei doctrine empirice a sufletului care ar constitui cea de-a doua parte a doctrinei naturii, dacă o privim ca pe o *filozofie a naturii*, în măsura în care ea e întemeiată pe *legi empirice*. Aici însă este vorba de legi practic-obiective, deci de relația voinței cu ea însăși, în măsura în care se determină pe sine numai prin rațiune, caz în care tot ce se referă la ceva empiric cade de la sine, deoarece dacă rațiunea *numai pentru sine* deter-

[18] A vedea adevăratul chip al virtuții nu este altceva decât a prezenta moralitatea despuiată de orice amestec al sensibilității și de orice false podoabe ale recompensei sau iubirii de sine. Grație unui minim efort al rațiunii — dacă aceasta nu a devenit complet incapabilă de orice abstracțiune — oricine își poate da seama cu ușurință cât de mult eclipsează atunci virtutea toate celelalte lucruri care par atrăgătoare pentru înclinație.

mină conduita (fapt a cărui posibilitate o vom cerceta chiar acum), ea trebuie necesarmente să facă acest lucru în mod *a priori*.

[*Formula scopului în sine și regula ei de judecare*]

46. Voința este gândită ca o capacitate de a se determina pe sine însăși în vederea acțiunii conform *reprezentării anumitor legi*. Iar o asemenea capacitate poate fi întâlnită numai la ființele raționale. Acum, ceea ce servește voinței drept temei obiectiv al autodeterminării sale este *scopul* și acesta, dacă este dat doar prin rațiune, trebuie să aibă aceeași valabilitate pentru toate ființele raționale. Pe de altă parte, ceea ce conține numai temeiul posibilității unei acțiuni al cărei efect este un scop, se numește *mijloc*. Temeiul subiectiv al dorinței este *mobilul*; temeiul obiectiv al actului volitiv este *motivul*; de aici rezultă diferența dintre scopuri subiective, care se bazează pe mobiluri, și scopuri obiective, care depind de motive valabile pentru orice ființă rațională. Principiile practice sunt *formale* dacă ele fac abstracție de **(428)** orice scop subiectiv; ele sunt însă *materiale* dacă se bazează pe acesta, deci pe anumite mobiluri. Scopurile pe care și le propune după bunul plac o ființă rațională ca *efecte* ale acțiunilor sale (scopuri materiale) sunt toate doar relative; căci doar simpla lor relație cu constituția specială a capacității de a dori a subiectului le conferă valoarea, relație care nu poate furniza așadar nici un fel de principii universale pentru toate ființele raționale și de asemenea nici principii necesare valabile pentru orice act volitiv, adică legi practice. Deci toate aceste scopuri relative sunt doar temeiul imperativelor ipotetice.

47. Dacă presupunem însă că ar exista ceva a cărui *existență în sine* are o valoare absolută, ceva care ar putea fi, ca *scop în sine*, un temei al unor legi determinate, atunci în el

și numai în el s-ar găsi temeiul unui posibil imperativ categoric, adică al unei legi practice.

48. Acum eu spun: omul, și în genere orice ființă rațională, *există* ca scop în sine, nu *doar ca mijloc* pentru a fi folosit de o voință sau alta după bunul său plac; el trebuie privit întotdeauna, în toate acțiunile sale, atât în cele ce-l privesc pe sine cât și în cele ce privesc alte ființe raționale, de fiecare dată *totodată ca scop*. Toate obiectele (*Gegenstände*) înclinațiilor au numai o valoare condiționată, căci dacă n-ar exista înclinațiile, și nevoile întemeiate pe acestea, obiectul lor nu ar avea nici o valoare. Dar înclinațiile însele, ca surse ale nevoilor, au atât de puțin o valoare absolută, în măsură să le facă dorite pentru ele însele, încât năzuința universală a oricărei ființe raționale ar trebui să fie mai curând aceea de a se elibera cu totul de ele. Deci valoarea oricăror obiecte (*Gegenstände*) pe care le putem *dobândi* prin acțiunea noastră este de fiecare dată condiționată. Într-adevăr, ființele a căror existență nu depinde de voința noastră ci de natură, dacă sunt ființe lipsite de rațiune, au totuși numai o valoare relativă, ca mijloace, și sunt numite prin urmare *obiecte* (*Sachen*); în schimb, ființele raționale sunt numite *persoane*, deoarece prin natura lor ele se disting deja ca scopuri în sine, cu alte cuvinte ele sunt ceva ce nu poate fi folosit *numai* ca mijloc, deci care, ca atare, limitează orice capacitate de alegere (*Willkür*) (și constituie obiect (*Gegenstand*) al respectului). Aceste scopuri nu sunt așadar numai subiective, a căror existență, ca efect al acțiunilor noastre, are o valoare *pentru noi*, ci sunt mai degrabă *scopuri obiective*, adică lucruri (*Dinge*), a căror existență este în sine un scop și anume unul în locul căruia nu putem pune nici un alt scop căruia să-i servească *numai* ca mijloc, deoarece fără ele n-am întâlni nimic care să aibă *valoare absolută*; dacă însă orice valoare ar fi condiționată, și deci contingentă, atunci nu s-ar putea găsi pentru rațiune absolut nici un principiu practic suprem.

49. Atunci, dacă trebuie să existe un principiu practic suprem și, în raport cu voința umană, un imperativ categoric, el trebuie să fie unul care din reprezentarea a ceea ce este în mod necesar scop pentru fiecare deoarece este *scop în sine*, să facă un principiu *obiectiv* al voinței, și astfel să poată servi drept lege practică universală. Temeiul acestui principiu este: *natura rațională există ca scop în sine*. Așa își reprezintă cu necesitate **(429)** omul propria sa existență; în această măsură, așadar, el este un principiu *subiectiv* al acțiunilor umane. Dar tot așa își reprezintă existența și orice altă ființă rațională, în virtutea aceluiași temei rațional care este valabil și pentru mine[19]; prin urmare, el este totodată un principiu *obiectiv* din care trebuie să poată fi derivate toate legile voinței, ca dintr-un temei practic suprem. Imperativul practic va fi așadar următorul: *Acționează astfel încât să folosești umanitatea, atât din persoana ta cât și din persoana oricui altcuiva, de fiecare dată totodată ca scop, niciodată numai ca mijloc.* Să vedem dacă acest lucru se poate realiza.

[*Ilustrări*]

50. Pentru a rămâne la exemplele precedente:

51. *În primul caz*, după conceptul de datorie necesară față de sine însuși, acela pe care-l încearcă gândul de a-și lua singur viața se va întreba dacă acțiunea sa poate fi compatibilă cu ideea umanității *ca scop în sine*. Dacă el se distruge pe sine pentru a scăpa de o situație dificilă, el se servește de o persoană numai ca *mijloc* pentru a face ca situația să rămână suportabilă până la sfârșitul vieții. Omul însă nu este un obiect (*Sache*) și, prin urmare, nu este ceva care poate fi folosit *numai* ca mijloc, ci trebuie să fie privit în toate

[19] Aici eu avansez această propoziție ca postulat. Temeiurile ei vor fi găsite în ultima secțiune.

acțiunile sale, de fiecare dată, ca scop în sine. Deci nu pot dispune de omul din persoana mea, să-l mutilez, să-l degradez sau să-l ucid. (Aici trebuie să las la o parte determinarea mai exactă a acestui principiu de bază menită să conducă la evitarea oricărei neînțelegeri, cum ar fi, de pildă, în cazul amputării membrelor pentru a mă conserva, al punerii vieții în pericol pentru a mi-o conserva etc.; această mai exactă determinare ține de morala propriu-zisă.)

52. *În al doilea caz*, în ceea ce privește datoria necesară sau obligatorie față de alții, cel care are de gând să facă acestora o promisiune mincinoasă își va da seama imediat că el vrea să se servească de o altă ființă umană *numai ca mijloc* în vederea unui scop pe care aceasta nu-l împărtășește totodată ea însăși. Căci acela pe care vreau să-l folosesc pentru țelurile mele printr-o asemenea promisiune este imposibil să fie de acord **(430)** cu felul meu de a proceda față de el și deci nu poate avea totodată în el însuși scopul acestei acțiuni. Acest conflict cu principiul altor oameni apare mai evident atunci când dăm exemple de atentate la libertatea și proprietatea altora. Căci în acest caz se vede clar că acela care încalcă drepturile oamenilor este dispus să se servească de persoana altora numai ca mijloc, fără a lua în considerare faptul că ele, ca ființe raționale, trebuie să fie stimate de fiecare dată totodată ca scopuri, adică numai ca ființe care trebuie de asemenea să poată avea în ele însele scopul aceleiași acțiuni[20].

---

[20] Să nu se creadă că banalul *quod tibi non vis fieri* etc. ar putea servi aici drept îndreptar sau principiu. Căci el este doar derivat din acel principiu, deși cu diferite limitări; el nu poate fi o lege universală, căci nu conține nici temeiul datoriilor față de sine, nici pe cel al datoriilor iubirii față de alții (căci mulți ar fi de acord ca alții să nu le facă bine cu condiția ca ei înșiși să fie scutiți să facă bine altora) și, în sfârșit, nici pe cel al datoriilor care ne leagă unii de alții; căci criminalul ar argumenta pe acest temei împotriva judecătorului său care îl pedepsește ș.a.m.d.

53. *În al treilea caz*, cu privire la datoria contingentă (meritorie) față de sine însuși, nu este de ajuns ca acțiunea să nu contrazică umanitatea din persoana noastră ca scop în sine, ci ea trebuie de asemenea *să fie în armonie cu ea*. Acum, există în umanitate predispoziții spre o superioară perfecțiune, care aparțin scopului pe care-l are natura cu privire la umanitatea din subiectul nostru; neglijarea acestora ar putea fi eventual compatibilă cu *conservarea* umanității ca scop în sine, dar nu cu *promovarea* acestui scop.

54. *În al patrulea caz*, referitor la datoria meritorie față de alții, scopul natural pe care îl au toți oamenii este fericirea lor proprie. În acest caz, umanitatea ar subzista, ce-i drept, chiar dacă nimeni n-ar contribui la fericirea altora, dar nici n-ar priva-o de ceva în mod intenționat; atâta doar că aceasta reprezintă numai un acord negativ, iar nu pozitiv, cu *umanitatea ca scop în sine*, atâta vreme cât fiecare om nu tinde de asemenea să promoveze, pe cât este în stare, și scopurile altora. Căci scopurile unui subiect care e scop în sine trebuie să fie, pe cât posibil, și scopurile *mele*, dacă acea reprezentare trebuie să aibă un efect *deplin* asupra mea.

[*Principiul autonomiei voinței*]

55. Acest principiu al umanității și al oricărei naturi raționale în genere ca *scop în sine* (aceasta fiind condiția **(431)** supremă ce limitează libertatea acțiunilor oricărui om) nu este împrumutat din experiență; în primul rând datorită universalității lui, dat fiind că se aplică tuturor ființelor raționale în genere, în legătură cu care nici o experiență nu este suficientă pentru a determina ceva; în al doilea rând, pentru că în el umanitatea nu este reprezentată ca scop al oamenilor (subiectiv), deci, altfel spus, ca un obiect (*Gegenstand*) pe care noi înșine ni-l propunem efectiv ca scop, ci ca scop obiectiv care, orice scopuri ne-am propune, trebuie să constituie, ca lege, condiția supremă ce limitează toate scopurile

subiective, așa încât trebuie să se nască din rațiunea pură. Aceasta înseamnă că temeiul oricărei legislări practice rezidă *din punct de vedere obiectiv în regula* și forma universalității care o face aptă (după primul principiu) să fie o lege (fie și numai o lege a naturii), dar *din punct de vedere subiectiv* el rezidă *în scop*, însă subiectul tuturor scopurilor este orice ființă rațională ca scop în sine (după cel de-al doilea principiu); de aici rezultă acum cel de-al treilea principiu practic al voinței, ca supremă condiție a armoniei acesteia cu rațiunea practică universală, ideea *voinței oricărei ființe raționale ca voință universal legislatoare.*

56. Conform acestui principiu vor fi respinse toate maximele care nu sunt compatibile cu propria legislare universală a voinței. Așadar, voința nu este doar supusă legii, ci e supusă astfel încât să trebuiască să fie privită și ca *autolegislatoare*, și de-abia de aceea ca supusă legii (a cărei autoare se poate considera pe sine).

57. Din felul în care au fost reprezentate mai sus — anume în termeni de conformitate a acțiunilor cu legea universală similară unei *ordini a naturii*, sau de *universală prioritate ca scop* a ființelor raționale în sine — imperativele au exclus într-adevăr din autoritatea lor poruncitoare orice amestec al vreunui interes ca mobil, tocmai pentru că ele au fost reprezentate ca fiind categorice; dar ele au fost *admise* drept categorice numai pentru că a trebuit să le admitem astfel atunci când am vrut să explicăm conceptul de datorie. Dar că ar exista propoziții practice care ar porunci categoric n-ar putea fi în sine demonstrat în genere și cu atât mai puțin în această secțiune; numai un lucru s-a putut face: anume să indicăm în imperativul însuși, prin vreo determinare pe care el o conține, lepădarea de orice interes în actul de a vrea din datorie, ca semn distinctiv al diferenței dintre imperativul categoric și cel ipotetic **(432)**, iar acest lucru se întâmplă în a treia formulă de față a principiului, anume cea a

ideii voinței oricărei ființe raționale ca *voință universal-legislatoare*.

58. Căci dacă gândim o asemenea voință, este totuși imposibil ca ea însăși, care e suprem legislatoare, să depindă, ca atare, de vreun interes, chiar dacă o voință care *stă sub legi* mai poate fi legată de ele prin intermediul unui interes; căci o voință astfel dependentă ar mai avea nevoie ea însăși de încă o altă lege care să limiteze interesul iubirii ei de sine la condiția unei valabilități pe care o are o lege universală.

59. Deci *principiul* oricărei voințe umane ca *voință universal legislatoare prin toate maximele sale*[21], dacă ar fi altfel corect, ar fi foarte *potrivit să fie* imperativ categoric prin aceea că, tocmai datorită ideii de legislare universală, el *nu se întemeiază pe nici un interes* și deci, dintre toate imperativele posibile, numai el poate fi *necondiționat*; sau, mai bine zis, convertind propoziția, dacă există un imperativ categoric (adică o lege pentru orice voință a unei ființe raționale), atunci el nu poate porunci decât ca totul să fie făcut din maxima voinței proprii ca voință care s-ar putea avea totodată ca obiect (*Gegenstand*) pe sine însăși ca universal legislatoare; căci numai atunci este principiul practic necondiționat, și nu mai puțin imperativul de care ascultă voința, deoarece el nu poate avea ca temei nici un interes.

60. Dacă privim înapoi către toate eforturile ce s-au făcut vreodată pentru a descoperi principiul moralității, nu trebuie să ne mirăm acum că toate au trebuit să dea greș. S-a considerat că omul este legat de legi prin datoria sa, dar nu i-a trecut nimănui prin minte că el este supus *numai propriei sale legislări*, care este totuși *universală*, și că el este obligat să acționeze doar conform propriei sale voințe care, în acord cu scopul naturii, este însă universal legislatoare. Căci dacă l-am gândi doar ca supus unei legi (oricare ar fi

[21] Pot fi scutit aici de a prezenta exemple pentru elucidarea (*Erläuterung*) acestui principiu, căci cele care au elucidat mai devreme imperativul categoric și formula sa pot servi și aici aceluiași scop.

ea), **(433)** atunci această lege ar trebui să aducă cu ea un interes oarecare, ca atracție sau coerciție, deoarece ea nu s-a născut ca lege din propria *sa* voință, ci voința a fost constrânsă de *altceva* să acționeze într-un anume fel, spre a fi conformă legii. Prin această consecință cu totul necesară s-a pierdut însă irecuperabil toată munca de a găsi temeiul suprem al datoriei. Căci nu am ajuns nicidecum la datorie, ci la necesitatea acțiunii dintr-un anume interes. Acum, acesta ar putea fi un interes propriu sau unul străin. Dar atunci imperativul trebuia să apară întotdeauna ca unul condiționat și nu putea fi deloc potrivit ca poruncă morală. Voi numi așadar acest principiu de bază principiul **autonomiei** voinței, în opoziție cu oricare altul, pe care îl trec de aceea în contul **heteronomiei**.

[*A treia regulă de judecare: Formula imperiului scopurilor*]

61. Conceptul oricărei ființe raționale în genere, care prin toate maximele voinței sale trebuie să se considere ca universal legislatoare pentru a se judeca pe sine și acțiunile sale din acest punct de vedere, ne conduce la un concept foarte fructuos, atașat lui, anume acela al unui *imperiu al scopurilor*.

62. Înțeleg prin *imperiu* unirea sistematică a diferitelor ființe raționale prin legi comune. Și pentru că legile determină scopurile după criteriul valabilității lor universale, atunci, dacă facem abstracție de diferențele personale dintre ființele raționale precum și de orice conținut al scopurilor lor private, vom putea gândi un ansamblu al tuturor scopurilor în conexiune sistematică (un ansamblu atât al ființelor raționale ca scopuri în sine, cât și al scopurilor proprii pe care și le poate propune fiecare), adică un imperiu al scopurilor, care e posibil după principiile de mai sus.

63. Căci toate ființele raționale stau sub *legea* conform căreia fiecare dintre ele nu trebuie să se trateze pe sine și nu trebuie să-i trateze pe toți ceilalți *niciodată numai ca mijloc*, ci de fiecare dată *totodată ca scop în sine*. De aici se naște însă o unire sistematică a ființelor raționale prin legi obiective comune, adică un imperiu care se poate numi imperiu al scopurilor (și care este, desigur, doar un ideal), deoarece aceste legi au ca finalitate tocmai relația reciprocă a acestor ființe ca scopuri și ca mijloace.

64. O ființă rațională aparține imperiului scopurilor ca *membru* dacă, ea fiind în el universal legislatoare, este totuși supusă chiar acestor legi. Ea aparține ca *suveran* atunci când, legislatoare fiind, nu este supusă voinței nici unei alte ființe.

65. Ființa rațională trebuie să se considere de fiecare dată ca legislatoare **(434)** într-un imperiu al scopurilor care e posibil prin libertatea voinței, fie ca membră, fie ca suverană. Ea nu poate totuși deține poziția din urmă numai prin maxima voinței ei, ci o poate pretinde doar dacă este o ființă total independentă a cărei capacitate conformă voinței nu are lipsuri și limitări.

66. Moralitatea constă așadar în raportul oricărei acțiuni cu legislarea care singură face posibil un imperiu al scopurilor. Această legislare trebuie să fie întâlnită în fiecare ființă rațională și să se poată naște din voința ei, al cărei principiu este deci: să nu faci nici o acțiune după altă maximă decât după una de așa fel încât a fi o lege universală e ceva compatibil cu ea și deci doar *astfel încât voința să se poată considera pe sine totodată ca universal legislatoare prin maxima ei*. Or, dacă maximele nu sunt deja prin natura lor în mod necesar în acord cu acest principiu obiectiv al ființelor raționale ca universal legislatoare, necesitatea acțiunii după acel principiu se numește constrângere practică, adică *datorie*. Într-un imperiu al scopurilor datoria nu-i revine suveranului, ci fiecărui membru, și anume tuturor în egală măsură.

67. Necesitatea practică de a acționa după acest principiu, adică datoria, nu se bazează deloc pe sentimente, impulsuri și înclinații, ci numai pe relația reciprocă dintre ființele raționale, relație în care voința unei ființe raționale trebuie considerată întotdeauna ca fiind totodată *legislatoare*, deoarece altminteri ea nu ar putea fi gândită ca *scop în sine*. Prin urmare, rațiunea raportează fiecare maximă a voinței ca universal legislatoare la orice altă voință și de asemenea la orice acțiune săvârșită în raport cu sine, și face aceasta nu datorită vreunui alt motiv practic sau vreunui avantaj viitor, ci în virtutea ideii *demnității* unei ființe raționale care nu ascultă de nici o altă lege în afara aceleia pe care și-o dă, totodată, sieși.

68. În imperiul scopurilor totul are ori un ***preț***, ori o ***demnitate***. Ceea ce are un preț poate fi înlocuit și cu altceva, ca *echivalentul* său; în schimb, ceea ce este mai presus de orice preț, deci nu admite nici un echivalent, are o demnitate.

69. Ceea ce se raportează la înclinațiile și nevoile umane generale are un *preț de piață*; ceea ce, chiar fără a presupune vreo nevoie, este conform unui anumit gust, adică unei delectări produse de jocul pur gratuit al forțelor noastre sufletești, **(435)** are un *preț afectiv*; ceea ce constituie însă singura condiție sub care ceva poate fi scop în sine nu are numai o valoare relativă, adică un preț, ci are o valoare internă, adică o *demnitate*.

70. Acum, moralitatea este singura condiție sub care o ființă rațională poate fi scop în sine, deoarece numai prin ea este posibil să fii membru legislator în imperiul scopurilor. Deci moralitatea — și umanitatea în măsura în care e capabilă de moralitate — sunt singurele lucruri care au demnitate. Iscusința și hărnicia în muncă au un preț de piață; istețimea, imaginația vie și buna dispoziție au un preț afectiv; în schimb, loialitatea în promisiuni și bunăvoința din principii de bază (nu din instinct) au o valoare internă. Nici

natura, nici arta nu conțin nimic pe care, dacă acestea ar lipsi, să-l poată pune în locul lor; căci valoarea lor nu constă în efectele care rezultă din ele, în avantajul și foloasele pe care le oferă, ci în intenții (*Gesinnungen*), adică în maximele voinței care sunt gata să se manifeste astfel prin acțiuni, chiar dacă succesul nu le-ar favoriza. Aceste acțiuni nici nu au nevoie de recomandare din partea vreunei dispoziții (*Disposition*) subiective sau vreunui gust subiectiv spre a fi privite cu nemijlocită aprobare și deplină satisfacție, nici de vreo predilecție nemijlocită pentru ele sau de vreun sentiment în favoarea lor; ele prezintă voința care le săvârșește ca pe un obiect (*Gegenstand*) al unui respect nemijlocit și nu este nevoie decât de rațiune pentru a le *impune* voinței și a nu le obține de la ea prin *lingușire*, ceea ce ar fi de altfel o contradicție în cazul datoriilor. Prin urmare, această estimare ne face să recunoaștem valoarea unui asemenea mod de gândire ca demnitate și îl pune la o distanță infinită deasupra oricărui preț, cu care el nu poate fi pus deloc în balanță sau comparat fără a atenta într-un fel la sfințenia sa.

71. Dar ce îndreptățește oare intenția moralmente bună, sau virtutea, să emită asemenea înalte pretenții ? Nimic altceva decât *participarea* pe care ea o procură ființei raționale *la legislarea universală* prin care o face aptă de a fi membră într-un posibil imperiu al scopurilor, statut căruia ea îi era deja destinată prin propria sa natură ca scop în sine și, tocmai de aceea, ca legislatoare în imperiul scopurilor, liberă față de toate legile naturii, ascultând doar de acele legi pe care și le dă singură și conform cărora maximele sale pot aparține unei legislări universale (căreia i se supune totodată ea însăși). Căci nimic nu are valoare **(436)** decât cea pe care i-o determină legea. Dar legislarea însăși, care determină orice valoare, trebuie tocmai de aceea să aibă o demnitate, adică o valoare necondiționată, incomparabilă, pentru care numai cuvântul *respect* exprimă cum se cuvine stima pe care o ființă rațională trebuie s-o aibă pentru

ea. *Autonomia* este deci temeiul demnității naturii umane și a oricărei naturi raționale.

[Întemeierea regulilor de judecare pe categoriile cantității]

72. Cele trei moduri de a reprezenta principiul moralității pe care le-am expus nu sunt în fond decât tot atâtea formule ale uneia și aceleiași legi, una dintre ele unindu-le prin sine în ea pe celelalte două. Există totuși o deosebire între ele, o deosebire care este ce-i drept mai degrabă subiectiv decât obiectiv practică, și care e menită să aducă o idee a rațiunii mai aproape de intuiție (după o anumită analogie) și, prin aceasta, mai aproape de sentiment. Toate maximele au, adică,

1) o *formă*, care constă în universalitate, iar aici formula imperativului moral este exprimată astfel: maximele trebuie să fie alese ca și cum ar trebui să fie valabile ca legi universale ale naturii;

2) o *materie*, adică un scop, iar aici formula spune: o ființă rațională, ca scop prin natura ei, așadar ca scop în sine, trebuie să servească în orice maximă drept condiție limitativă a oricăror scopuri doar relative și arbitrare;

3) o *determinare completă* a tuturor maximelor prin această formulă, anume: toate maximele din propria noastră legislare trebuie să se armonizeze între ele spre a forma un posibil imperiu al scopurilor, ca un imperiu al naturii[22]. Aici progresia are loc ca și prin categoriile *unității* formei

[22] *Teleologia* consideră natura ca un imperiu al scopurilor, *morala* consideră un posibil imperiu al scopurilor ca un imperiu al naturii. În primul caz, imperiul scopurilor este o idee teoretică menită să explice ceea ce există. În al doilea caz, el este o idee practică menită să înfăptuiască, în conformitate cu chiar această idee, ceea ce nu există în fapt, dar care poate deveni real prin conduita noastră.

voinței (a universalității acesteia), *pluralității* materiei (a obiectelor (*Objekte*), adică a scopurilor) și *integralității* (*Allheit*) sau totalității (*Totalität*) sistemului acestora. Dar în *judecarea* morală (*in der sittlichen Beurteilung*) am face mai bine dacă am proceda întotdeauna după metoda strictă și dacă am pune la bază **(437)** formula universală a imperativului categoric: *acționează după maxima care se poate transforma ea însăși totodată în lege universală*. Însă dacă vrem totodată să procurăm *acces* legii morale, este foarte folositor să trecem una și aceeași acțiune prin cele trei concepte menționate și, în acest fel, s-o aducem, pe cât este posibil, mai aproape de intuiție.

[*Recapitularea întregului argument*]

73. Acum, putem încheia acolo unde am și început, anume la conceptul unei voințe necondiționat bune. *Absolut bună este acea voință* care nu poate fi rea, deci a cărei maximă nu se poate contrazice niciodată pe sine atunci când e transformată în lege universală. Acest principiu este deci și legea ei supremă: acționează întotdeauna după acea maximă a cărei universalitate ca lege s-o poți voi totodată; aceasta este singura condiție sub care o voință nu poate fi niciodată în contradicție cu sine însăși, iar un asemenea imperativ este categoric. Deoarece valabilitatea voinței ca lege universală a acțiunilor posibile are analogie cu conexiunea universală a existenței lucrurilor după legi universale — ceea ce este doar aspectul formal al naturii în genere — imperativul categoric poate fi exprimat și astfel: *Acționează după maxime care se pot avea totodată ca obiect (Gegenstand) pe ele însele în calitate de legi universale ale naturii*. Așadar, astfel e constituită formula unei voințe absolut bune.

74. Natura rațională se distinge de celelalte prin faptul că își stabilește singură un scop. Acesta ar fi materia oricărei

voințe bune. Dar deoarece în ideea unei voințe absolut bune, lipsite de orice condiție limitativă (cum ar fi atingerea unui scop sau altuia), trebuie să facem totală abstracție de orice scop *de realizat* (care ar face ca orice voință să fie doar relativ bună), aici scopul trebuie gândit nu ca unul de realizat, ci ca un scop care *există prin sine* (*selbstständig*), deci trebuie gândit numai în mod negativ, adică drept ceva împotriva căruia nu trebuie niciodată să acționăm și pe care deci nu trebuie să-l considerăm nicicând doar ca mijloc, ci de fiecare dată totodată ca scop, în fiecare act volitiv. Or, acest scop nu poate fi decât subiectul însuși al tuturor scopurilor posibile, deoarece el este totodată subiectul unei posibile voințe absolut bune, căci aceasta nu poate fi subordonată fără contradicție nici unui alt obiect (*Gegenstand*). Prin urmare, principiul: acționează în raport cu orice ființă rațională (în raport cu tine însuți și cu alții) astfel încât ea să conteze în maxima ta totodată ca scop în sine este, în fond, totuna cu principiul de bază: acționează după o maximă care conține **(438)** în sine totodată propria sa valabilitate universală pentru orice ființă rațională. Căci a spune că, în folosirea mijloacelor pentru orice scop, eu trebuie să limitez maxima mea la condiția valabilității ei universale ca lege pentru orice subiect, este același lucru cu a spune că subiectul scopurilor, adică ființa rațională însăși, trebuie să fie pus ca temei al tuturor maximelor acțiunii, dar niciodată numai ca mijloc, ci ca o condiție supremă ce limitează folosirea oricăror mijloace, adică de fiecare dată totodată ca scop.

75. De aici rezultă incontestabil că orice ființă rațională ca scop în sine trebuie să se poată considera pe sine totodată ca universal legislatoare cu privire la toate legile cărora le-ar putea fi supusă, deoarece tocmai această aptitudine a maximelor sale de a constitui o legislație universală o distinge ca scop în sine; mai urmează și că această demnitate (prerogativă) a sa în raport cu toate ființele doar naturale face astfel ca ea să trebuiască să considere întotdeauna ma-

ximele sale din punctul de vedere al ei însăși, dar totodată și din punctul de vedere al oricărei alte ființe raționale ca ființă legislatoare (care de aceea se numește și persoană). Acum, în acest fel este posibilă o lume a ființelor raționale (*mundus intelligibilis*) ca imperiu al scopurilor și anume prin legislarea proprie a tuturor persoanelor care sunt membre. Prin urmare, orice ființă rațională trebuie să acționeze ca și cum ar fi, prin maximele ei, de fiecare dată un membru legislator în imperiul universal al scopurilor. Principiul formal al acestor maxime este: acționează ca și cum maxima ta ar servi totodată ca lege universală (pentru toate ființele raționale). Un imperiu al scopurilor este deci posibil numai prin analogie cu un imperiu al naturii, primul însă doar după maxime, adică după niște reguli autoimpuse, al doilea doar după legi ale cauzelor eficiente impuse din exterior. Cu toate acestea, noi dăm și ansamblului naturii, chiar dacă este privit ca un mecanism, numele de imperiu al naturii, în măsura în care el se referă la ființe raționale ca scopuri ale sale. Un asemenea imperiu al scopurilor ar lua ființă efectiv prin maxime a căror regulă imperativul categoric o prescrie tuturor ființelor raționale, *dacă ele ar fi urmate în mod universal*. Și cu toate că o ființă rațională nu poate conta pe faptul că, fie și în condițiile în care ea însăși ar urma cu strictețe o anumită maximă, acesta ar fi un motiv ca și ceilalți să fie fideli aceleiași maxime, după cum nu poate conta nici pe faptul că imperiul naturii și rânduiala sa finalistă s-ar armoniza cu ea — ca membră potrivită a sa — spre a constitui un imperiu al scopurilor pe care chiar ea îl face posibil, adică i-ar încuraja așteptarea fericirii, totuși această lege care spune să acționezi după maximele **(439)** unui membru ce legislează universal într-un imperiu doar posibil al scopurilor își păstrează întreaga forță, deoarece ea poruncește categoric. Și tocmai aici este paradoxul, că numai demnitatea umanității ca natură rațională, fără nici un alt scop sau avantaj ce ar putea fi atins prin ea, deci numai respectul pentru

o idee, trebuie să servească totuși ca precept inflexibil al voinței și că tocmai în această independență a maximei față de orice asemenea mobiluri constă măreția acesteia și demnitatea oricărui subiect rațional de a fi membru legislator în imperiul scopurilor; căci altminteri el ar trebui să fie reprezentat doar ca supus legii naturale a nevoilor sale. Chiar dacă imperiul naturii, ca și imperiul scopurilor, ar fi gândite ca fiind reunite sub un singur suveran, și prin aceasta cel din urmă n-ar mai rămâne numai o idee ci ar dobândi o veritabilă realitate, el ar beneficia, ce-i drept, de adaosul unui puternic mobil, dar în nici un caz de o sporire a valorii sale interne; căci, în ciuda acestui fapt, chiar și acest unic legislator nelimitat ar trebui totuși reprezentat întotdeauna ca judecând valoarea ființelor raționale numai după comportamentul lor dezinteresat, prescris lor înșile doar de acea idee. Esența lucrurilor nu se schimbă din cauza raporturilor lor exterioare și, ceea ce, fără a lua în considerare aceste raporturi, singur constituie valoarea absolută a omului, este acel ceva în termenii căruia el însuși trebuie să fie judecat, indiferent de cine, fie acesta și ființa supremă. *Moralitatea* este deci relația acțiunilor cu autonomia voinței, altfel spus, cu o posibilă legislare universală prin maximele acesteia. Acțiunea care poate coexista cu autonomia voinței este *permisă*; cea care nu este în armonie cu ea e *interzisă*. Voința ale cărei maxime sunt în mod necesar în armonie cu legile autonomiei este o voință *sfântă*, absolut bună. Dependența unei voințe care nu este absolut bună de principiul autonomiei (constrângere morală) este *obligație*. Deci aceasta nu poate fi aplicată unei ființe sfinte. Necesitatea obiectivă a acțiunii săvârșite din obligație se numește *datorie*.

76. Din cele spuse mai sus se explică ușor cum se face că, deși prin conceptul de datorie noi gândim o supunere la lege, totuși prin el ne reprezentăm totodată o anumită măreție (440) și demnitate la acea persoană care își îndeplinește toate datoriile. Căci, într-adevăr, nu există nici o măreție

în ea în măsura în care este supusă legii morale, dar ea are măreție în măsura în care este totodată tocmai *legislatoarea* acesteia și numai de aceea îi este subordonată. Am arătat de asemenea mai sus cum nici frica, nici înclinația, ci exclusiv respectul pentru lege este acel mobil care poate conferi acțiunii o valoare morală. Propria noastră voință, în măsura în care ar acționa numai sub condiția unei legislări universale posibile prin maximele sale — această voință posibilă pentru noi ca idee — este obiectul (*Gegenstand*) propriu-zis al respectului, iar demnitatea umanității constă tocmai în capacitatea ei de a fi universal legislatoare, chiar dacă o face sub condiția de a fi totodată supusă ea însăși chiar acestei legislări.

AUTONOMIA VOINȚEI
CA PRINCIPIU SUPREM AL MORALITĂȚII

77. Autonomia voinței este acea constituție a voinței prin care ea își este sieși lege (independent de orice constituție a obiectelor (*Gegenstände*) actului volitiv). Principiul autonomiei este deci: a nu alege decât astfel încât maximele alegerii tale să fie totodată cuprinse în același act volitiv ca lege universală. Că această regulă practică este un imperativ, altfel spus, că voința oricărei ființe raționale este legată în mod necesar de ea în calitate de condiție, nu poate fi demonstrat prin simpla descompunere a conceptelor ce apar în el, deoarece el este o propoziție sintetică; ar trebui să trecem dincolo de cunoașterea obiectelor (*Objekte*) la o critică a subiectului, adică a rațiunii practice pure, deoarece această propoziție sintetică, ce poruncește apodictic, trebuie să poată fi cunoscută complet *a priori*; această problemă nu ține însă de secțiunea de față. Dar că principiul autonomiei așa cum l-am gândit este unicul principiu al moralei poate fi foarte bine dovedit prin simpla descompunere a conceptelor

moralității. Căci prin aceasta descoperim că principiul ei trebuie să fie un imperativ categoric, dar și că acesta nu poruncește nici mai mult nici mai puțin decât tocmai această autonomie.

HETERONOMIA VOINȚEI CA SURSĂ A TUTUROR PRINCIPIILOR FALSE ALE MORALITĂȚII (441)

78. Dacă voința caută legea care trebuie s-o determine *altundeva* decât în aptitudinea maximelor sale de a contribui la propria sa legislare universală — deci dacă ea, trecând dincolo de sine, caută această lege în constituția vreunuia dintre obiectele (*Objekte*) sale — rezultă întotdeauna o *heteronomie*. Atunci, voința nu-și dă sieși legea, ci doar obiectul (*Objekt*) i-o dă prin relația lui față de voință. Această relație, fie că se bazează pe înclinație, fie pe reprezentări ale rațiunii, face posibile numai imperative ipotetice: trebuie să fac ceva *fiindcă vreau altceva*. În schimb, imperativul moral, deci categoric, spune: trebuie să acționez într-un fel sau altul chiar dacă nu vreau nimic altceva. De exemplu, cel dintâi spune: nu trebuie să mint dacă vreau să-mi păstrez bunul renume; dar cel de-al doilea spune: nu trebuie să mint, chiar dacă aceasta nu mi-ar aduce nici cea mai mică rușine. Cel din urmă trebuie deci să facă abstracție de orice obiect (*Gegenstand*), în așa măsură încât acest obiect să nu aibă nici o *influență* asupra voinței, astfel încât rațiunea practică (voința) să nu se mărginească doar la a administra un interes străin, ci să-și dovedească numai propria autoritate poruncitoare ca supremă legislare. Așadar, trebuie să caut, de pildă, să promovez fericirea altora, nu ca și cum existența ei m-ar avantaja cu ceva (fie prin înclinație nemijlocită, fie, indirect, prin vreo satisfacție mediată de rațiune), ci

doar pentru că maxima care exclude acest lucru nu poate fi cuprinsă ca lege universală în unul și același act volitiv.

CLASIFICAREA
TUTUROR PRINCIPIILOR POSIBILE ALE MORALITĂȚII DUPĂ CONCEPTUL FUNDAMENTAL AL HETERONOMIEI PE CARE L-AM PRESUPUS

79. Atâta timp cât i-a lipsit critica, rațiunea umană în folosirea ei pură a încercat aici, ca pretutindeni, mai întâi toate căile greșite posibile, înainte de a reuși să nimerească singura cale adevărată.

80. Toate principiile pe care le-am putea obține, din acest punct de vedere, sunt fie *empirice*, fie *raționale*. ***Primele***, obținute din principiul *fericirii*, **(442)** sunt clădite pe sentimentul fizic sau moral; ***celelalte***, obținute din principiul *perfecțiunii*, sunt clădite fie pe conceptul rațional al acesteia ca efect posibil, fie pe conceptul unei perfecțiuni care există de sine stătător (voința lui Dumnezeu) drept cauză determinantă a voinței noastre.

[*Principiile empirice ale heteronomiei*]

81. *Principiile empirice* nu sunt niciodată apte să întemeieze legi morale. Căci universalitatea cu care ele trebuie să fie valabile pentru toate ființele raționale fără deosebire și necesitatea practică necondiționată pe care ele o impun astfel dispar atunci când temeiul lor este luat din *conformația particulară a naturii umane* sau din circumstanțele contingente în care ea este plasată. Dar principiul *fericirii proprii* este condamnabil în cel mai înalt grad nu atât pentru că este fals, iar experiența contrazice pretenția că bunăstarea urmează întotdeauna bunei conduite, nu atât pentru

că el nu contribuie cu nimic la întemeierea moralității — căci a face un om fericit este cu totul altceva decât a-l face bun, iar a-l face prudent sau vigilent cu privire la avantajul său este cu totul altceva decât a-l face virtuos —, ci pentru că pune la baza moralității mobiluri care mai degrabă o subminează, distrugându-i întreaga măreție, prin aceea că plasează motivele virtuții în aceeași categorie cu cele ale viciului și nu ne învață decât să calculăm mai bine, dar șterg cu totul diferența lor specifică; în schimb, sentimentul moral, acest așa-zis simț special[23] (oricât de superficial ar fi să recurgem la el — fiindcă cei care nu pot *gândi* cred că pot ieși din încurcătură cu ajutorul *simțirii* chiar și atunci când e vorba numai de legi universale —, oricât de puțin ar putea sentimentele, care prin natura lor se deosebesc între ele în mod gradual la infinit, să ofere un etalon unic al binelui și al răului și oricât de puțin ar putea judeca cineva în mod valabil pentru altul pe baza propriului său sentiment) rămâne totuși mai aproape de moralitate și de demnitatea ei prin faptul că el îi face virtuții onoarea de a-i atribui în mod *nemijlocit* deplina satisfacție și înalta stimă pe care le avem față de ea, **(443)** și nu-i spune în față, cum s-ar zice, că nu frumusețea ei este ceea ce ne leagă de ea, ci doar avantajul.

[*Principiile raționale ale heteronomiei*]

82. Dintre temeiurile *raționale* ale moralității, conceptul ontologic al *perfecțiunii* (oricât de gol, oricât de nedeterminat și deci de inutilizabil ar fi pentru a descoperi, în spațiul nemăsurat al realității posibile, cea mai mare sumă

---

[23] Subsumez principiul sentimentului moral principiului fericirii, deoarece orice interes empiric promite să contribuie la bunăstarea noastră prin delectarea pe care o oferă un lucru, fie în mod nemijlocit și fără a urmări niște avantaje, fie ținând seama de acestea. De asemenea, împreună cu *Hutcheson*, trebuie să subsumăm principiul participării la fericirea altora chiar principiului simțului moral presupus de el.

accesibilă nouă și oricât de mult ar avea el tendința inevitabilă de a se învârti în cerc în tentativa de a face o distincție specifică între realitatea de care este vorba aici și oricare alta, neputând evita să presupună tacit moralitatea pe care trebuie s-o explice) este totuși mai bun decât conceptul teologic care derivă moralitatea dintr-o voință divină, absolut perfectă, și aceasta nu atât fiindcă noi nu intuim perfecțiunea acestei voințe, ci o putem doar deriva din conceptele noastre, dintre care cel al moralității este cel mai important, cât pentru că, dacă nu facem acest lucru (iar a-l face ar însemna să comitem un cerc grosolan în explicație), atunci singurul concept de voință divină care ne mai rămâne, format din atributele dorinței de glorie și de dominație și combinat cu reprezentările teribile ale puterii și setei de răzbunare, ar trebui să constituie baza unui sistem al moravurilor care ar fi tocmai opusul moralității.

83. Dar dacă ar trebui să aleg între conceptul de simț moral și cel de perfecțiune în genere (cel puțin acestea două nu dăunează moralității, deși nu sunt deloc apte s-o sprijine în calitate de temeiuri), atunci m-aș hotărî pentru ultimul, căci — cum acesta face cel puțin ca decizia în această chestiune să fie retrasă sensibilității și adusă în fața tribunalului rațiunii pure — chiar dacă el nu decide nimic nici aici, totuși menține nefalsificată ideea nedeterminată (a unei voințe bune în sine) în vederea unei determinări mai precise.

[*Eșecul heteronomiei*]

84. În rest, cred că pot fi scutit de o combatere amănunțită a tuturor acestor doctrine. Ea este atât de facilă, și probabil atât de bine înțeleasă chiar de cei cărora funcția le cere să se declare pentru una dintre aceste teorii (căci cei ce-i ascultă nu prea suportă suspendarea judecății), încât procedând la o asemenea combatere aș face o muncă de prisos. Ceea ce ne interesează însă mai mult aici este să știm că

aceste principii nu stabilesc nimic altceva decât heteronomia voinței ca prim temei al moralității și că tocmai de aceea ele trebuie cu necesitate să-și rateze scopul.

85. Pretutindeni unde un obiect (*Objekt*) al voinței trebuie pus la bază **(444)** pentru a prescrie regula care s-o determine, regula nu este nimic altceva decât heteronomie; imperativul este condiționat, anume astfel: *dacă* sau *pentru că* vrem acest obiect (*Objekt*), trebuie să acționăm într-un fel sau altul; deci el nu poate porunci niciodată moral, altfel spus categoric. Atunci, fie că obiectul (*Objekt*) determină voința prin intermediul înclinației, cum e cazul principiului fericirii proprii, fie că o determină prin intermediul rațiunii orientate spre niște obiecte (*Gegenstände*) ale posibilului nostru act volitiv în genere, ca în cazul principiului perfecțiunii, în nici unul dintre cazuri voința nu se determină pe sine însăși în mod *nemijlocit*, doar prin reprezentarea acțiunii, ci numai prin mobilul constituit de efectul anticipat al acțiunii asupra voinței: *trebuie să fac ceva deoarece vreau altceva*; și aici trebuie ca o altă lege să fie pusă ca temei în subiectul meu, conform căreia eu vreau în mod necesar acest altceva, lege care, la rândul ei, are nevoie de un imperativ care să limiteze această maximă. Căci întrucât impulsul pe care reprezentarea unui obiect (*Objekt*) posibil prin faptele noastre trebuie să-l exercite, potrivit constituției naturale a subiectului, asupra voinței lui, aparține naturii subiectului — fie sensibilității sale (înclinației sau gustului), fie intelectului și rațiunii, care după organizarea particulară a naturii lor se aplică cu deplină satisfacție asupra unui obiect (*Objekt*) —, ar rezulta că natura este cea care, la drept vorbind, ar oferi legea care, ca atare, nu numai că ar trebui să fie cunoscută și demonstrată prin experiență — fiind deci în sine contingentă și astfel nepotrivită ca regulă practică apodictică, așa cum trebuie să fie de altfel o regulă morală — ci ar fi *întotdeauna numai heteronomie* a voinței, voința nedându-și sieși legea, ci un impuls străin

dându-i-o, prin intermediul unei naturi a subiectului dispusă să o recepteze.

[*Țelul argumentării*]

86. Voința absolut bună, al cărei principiu trebuie să fie un imperativ categoric, va conține prin urmare, fiind nedeterminată în raport cu orice obiect (*Objekt*), doar *forma actului volitiv* în genere, și anume ca autonomie; altfel spus, aptitudinea maximei oricărei voințe bune de a se transforma într-o lege universală este ea însăși singura lege pe care voința oricărei ființe raționale și-o impune sieși, fără să-i pună ca temei vreun mobil sau vreun interes al ei propriu.

87. *Cum este posibilă în mod a priori o asemenea propoziție sintetică practică* și de ce este ea necesară, aceasta este o problemă a cărei soluție nu-și găsește locul între granițele metafizicii moravurilor **(445),** nici n-am presupus aici adevărul ei, cu atât mai puțin nu am pretins că dispunem de o demonstrație a sa. Am arătat doar, prin dezvoltarea conceptului moralității odinioară acceptat de toți că o autonomie a voinței este legată inevitabil de el sau, mai degrabă, îi stă la bază. Deci cel ce ia moralitatea ca fiind realmente ceva și nu o privește doar ca pe o idee himerică lipsită de orice adevăr, trebuie să recunoască totodată și principiul ei pe care l-am expus mai sus. Această secțiune a fost, deci, ca și prima, doar analitică. Or, a arăta că moralitatea nu este o himeră — ceea ce și rezultă dacă imperativul categoric și, odată cu el, autonomia voinței sunt adevărate și absolut necesare ca principiu *a priori* — reclamă o *posibilă folosire sintetică a rațiunii practice pure*, folosire pe care însă nu îndrăznim să o prezentăm fără a o prefața cu o *critică* a însăși acestei capacități a rațiunii, ale cărei trăsături principale, suficiente pentru țelul nostru, le vom expune în ultima secțiune.

SECȚIUNEA A TREIA

Trecerea de la metafizica moravurilor la critica rațiunii pure practice

CONCEPTUL DE LIBERTATE ESTE CHEIA EXPLICĂRII AUTONOMIEI VOINȚEI

1. **(446)** *Voința* este un fel de cauzalitate a ființelor vii, în măsura în care ele sunt raționale, iar *libertatea* ar fi acea proprietate a acestei cauzalități de a putea acționa independent de cauze *determinante* străine, tot așa cum *necesitatea naturală* este proprietatea cauzalității tuturor ființelor lipsite de rațiune de a fi determinate să activeze de influența unor cauze străine.

2. Explicația dată mai sus libertății este *negativă* și, de aceea, sterilă dacă vrem să surprindem esența acesteia; dar din ea decurge un concept *pozitiv* al libertății, care este cu atât mai bogat și mai fructuos. Căci conceptul cauzalității aduce cu sine pe cel al unor *legi* după care, prin ceva ce numim cauză, trebuie să fie pus altceva, anume efectul, așa încât libertatea, deși ce-i drept nu este o proprietate a voinței după legi ale naturii, nu este totuși de aceea cu totul lipsită de legi, ci trebuie să fie mai degrabă o cauzalitate după legi imuabile, dar de un fel special; căci altminteri o voință liberă ar fi o absurditate. Necesitatea naturală era o heteronomie a cauzelor eficiente — căci fiecare efect era posibil numai după legea potrivit căreia altceva determină cauza eficientă să cauzeze (*zur Causalität*); atunci ce altceva poate fi libertatea voinței decât autonomie, **(447)** adică proprietatea voinței de a-și fi sieși lege? Dar propoziția: voința își este sieși lege în toate acțiunile, desemnează doar principiul de a nu acționa după nici o altă maximă decât aceea care se

poate avea pe ea însăși drept obiect (*Gegenstand*) și ca lege universală. Aceasta este însă chiar formula imperativului categoric și principiul moralității; deci o voință liberă și o voință aflată sub legi morale sunt totuna.

[*Deducția principiului moralității pentru o voință sfântă*]

3. Așadar, dacă presupunem libertatea voinței, atunci moralitatea, împreună cu principiul ei, decurge din ea prin simpla descompunere a acestui concept. Totuși, acest principiu este întotdeauna o propoziție sintetică: o voință absolut bună este aceea a cărei maximă, privită ca lege universală, se poate conține de fiecare dată pe sine, căci prin descompunerea conceptului unei voințe absolut bune nu poate fi găsită această proprietate a maximei. Asemenea propoziții sintetice sunt însă posibile numai prin aceea că ambele cunoștințe (*Erkenntnisse*) sunt unite între ele prin legătura pe care o au cu o a treia, în care se găsesc amândouă. Conceptul *pozitiv* de libertate furnizează acest al treilea ceva, care nu poate fi, ca în cazul cauzelor fizice, natura lumii simțurilor (în conceptul căreia se reunesc conceptul a ceva, considerat drept cauză, în relație cu *altceva*, considerat drept efect). Aici încă nu putem indica numaidecât ce este acest al treilea ceva spre care ne îndrumă libertatea și despre care avem în mod *a priori* o idee, și nici nu putem încă face inteligibilă deducția conceptului de libertate din rațiunea practică pură și, odată cu ea, posibilitatea unui imperativ categoric, ci pentru aceasta mai este încă nevoie de o oarecare pregătire.

LIBERTATEA TREBUIE PRESUPUSĂ CA PROPRIETATE A VOINȚEI TUTUROR FIINȚELOR RAȚIONALE

4. Nu este de ajuns să atribuim, indiferent pe ce temei, libertate voinței noastre, dacă nu avem un temei suficient pentru a o atribui de asemenea tuturor *ființelor raționale*. Căci, întrucât moralitatea ne servește ca lege numai în calitatea noastră de ființe raționale, ea trebuie de asemenea să fie valabilă pentru toate ființele raționale, și cum ea trebuie să fie derivată exclusiv din proprietatea libertății, libertatea trebuie să fie și ea demonstrată (*beweisen*) ca proprietate a voinței tuturor ființelor raționale; dar nu este de ajuns să o dovedim (*darzutun*) din unele pretinse experiențe ale naturii umane (ceea ce de altfel este absolut imposibil, ea putând fi **(448)** dovedită exclusiv *a priori*), ci trebuie s-o demonstrăm ca aparținând activității ființelor raționale în genere, care sunt înzestrate cu voință. Or, eu spun: fiecare ființă care nu poate acționa altfel decât *sub ideea libertății* este tocmai de aceea realmente liberă sub aspect practic, adică toate legile care sunt inseparabil legate de libertate sunt valabile pentru ea ca și cum voința sa ar fi fost declarată liberă atât în sine cât și pe temeiuri valabile în filozofia teoretică[24]. Acum afirm că fiecărei ființe raționale care are o voință trebuie să-i atribuim în mod necesar și ideea de libertate, singura sub care ea poate acționa. Căci într-o asemenea ființă noi gândim o rațiune care este practică, altfel spus are cau-

[24] Urmez această cale — aceea de a presupune libertatea doar ca *idee* pe care ființele raționale o pun la baza acțiunilor lor, ceea ce e suficient pentru intenția noastră — pentru a nu fi obligat să demonstrez libertatea și în aspectul ei teoretic. Căci chiar dacă cea din urmă chestiune este lăsată neclarificată, totuși aceleași legi care sunt valabile pentru o ființă ce nu poate acționa altfel decât sub ideea propriei sale libertăți ar obliga o ființă care ar fi realmente liberă. Astfel ne putem elibera de povara care apasă asupra teoriei.

zalitate cu privire la obiectele (*Objekte*) sale. Acum, ne este imposibil să gândim o rațiune care ar primi în mod conștient din altă parte îndrumare cu privire la judecățile ei, căci atunci subiectul n-ar atribui rațiunii lui determinarea puterii sale de judecare, ci unui impuls. Rațiunea trebuie să se considere pe sine însăși ca autoarea principiilor sale independent de influențele străine, prin urmare, ca rațiune practică sau ca voință a unei ființe raționale, ea trebuie să se considere pe sine ca fiind liberă, ceea ce înseamnă că voința unei asemenea ființe nu poate fi pusă în ultimă instanță decât sub semnul ideii de libertate; această idee am putut însă s-o atribuim sub aspect practic tuturor ființelor raționale.

DESPRE INTERESUL ATAȘAT IDEILOR MORALITĂȚII

[*Presupoziția necesară a libertății și cercul vicios*]

5. Am redus în cele din urmă conceptul determinat al moralității la ideea de libertate; dar nu am putut demonstra realitatea acesteia nici măcar în noi înșine și în natura umană; **(449)** am văzut numai că trebuie să o presupunem dacă vrem să gândim o ființă ca rațională și conștientă de cauzalitatea ei cu privire la acțiuni, altfel spus, înzestrată cu o voință, și astfel descoperim că tocmai pe același temei trebuie să atribuim fiecărei ființe dotate cu rațiune și voință această proprietate de a se determina pe sine la acțiune sub ideea libertății sale.

6. Dar din presupunerea acestor idei a decurs, de asemenea, conștiința unei legi pentru a acționa: că principiile de bază subiective ale acțiunilor, adică maximele, e necesar (*müssen*) să fie alese întotdeauna astfel încât ele să fie valabile de asemenea în mod obiectiv, adică să fie valabile în mod

universal ca principii de bază, deci să poată servi la propria noastră legislare universală. Dar de ce trebuie eu să mă supun acestui principiu, și anume în calitate de ființă rațională în genere, și odată cu mine, prin aceasta, toate celelalte ființe înzestrate cu rațiune? Sunt gata să admit că nici un interes nu mă *impulsionează* (*treibt*) către aceasta, căci dacă ar fi așa, nu ar exista un imperativ categoric; totuși eu trebuie cu necesitate să *fiu* interesat de acest lucru și să înțeleg cum se întâmplă el, căci acest „trebuie" este propriu-zis un „vreau" valabil pentru orice ființă rațională cu condiția ca în ea rațiunea să fie nestânjenit practică; pentru ființe ca noi — care sunt afectate și de sensibilitate ca de niște mobiluri de un alt gen și în cazul cărora nu se întâmplă întotdeauna ceea ce s-ar întâmpla dacă rațiunea ar proceda de una singură — acea necesitate a acțiunii e numai un „trebuie", iar necesitatea subiectivă este diferită de cea obiectivă.

7. Așadar, se pare că noi de fapt doar am presupus, în ideea libertății, legea morală, adică însuși principiul autonomiei voinței, fără a fi putut demonstra prin sine realitatea și necesitatea lui obiectivă; în felul acesta am câștigat, totuși, ceva cu totul considerabil prin faptul că cel puțin am determinat principiul autentic într-un mod mai precis decât s-a făcut înainte, dar nu am avansat cu nimic în privința valabilității sale și a necesității practice de a i ne supune; căci dacă cineva ne-ar întreba de ce valabilitatea universală a maximei noastre ca lege trebuie să fie condiția limitativă a acțiunilor noastre, și pe ce întemeiem valoarea pe care o atribuim acestui mod de a acționa — valoare care trebuie să fie atât de mare încât nu poate exista nicăieri vreun interes mai înalt decât acela pentru ea —, și cum se face că omul crede că numai prin aceasta își simte valoarea sa personală (*persönlischen Wert*), în comparație cu (450) care valoarea unei stări (*Zustandes*) plăcute sau neplăcute nu ar însemna nimic, ei bine la toate acestea noi nu putem da nici un răspuns satisfăcător.

8. Într-adevăr, descoperim că ne poate interesa o constituție personală (*persönlische Beschaffenheit*) care nu aduce cu sine absolut nici un interes pentru starea (*Zustandes*) în care ne aflăm, cu condiția doar ca acea constituție să ne facă apți de a deveni părtași la starea respectivă în caz că rațiunea ar efectua distribuirea acesteia, altfel spus, descoperim că doar demnitatea de a fi fericiți ar putea să ne intereseze prin sine, chiar și în absența motivului (Bewegungsgrund) de a deveni părtași la acea fericire; însă această judecată nu este de fapt decât efectul importanței deja presupuse a legilor morale (când, prin ideea de libertate, ne detașăm de orice interes empiric); dar în acest fel noi încă nu putem pricepe că trebuie să ne detașăm de un asemenea interes, adică să ne considerăm liberi în acțiune și astfel să rămânem totuși supuși anumitor legi pentru a găsi numai în persoana noastră o valoare care ne-ar putea despăgubi pentru pierderea tuturor acelor lucruri care conferă valoare stării noastre, după cum nu putem pricepe cum este posibil acest lucru și, prin urmare, *de unde-și trage obligativitatea legea morală*.

9. Trebuie să recunoaștem sincer că aici apare un fel de cerc din care se pare că nu putem ieși. Ne presupunem a fi liberi în ordinea cauzelor eficiente pentru a ne gândi în ordinea scopurilor ca aflându-ne sub legi morale, iar apoi ne gândim ca fiind supuși acestor legi pentru că ne-am atribuit nouă înșine libertatea voinței; căci libertatea și propria legislare a voinței sunt, ambele, autonomie și, prin urmare, concepte reciproce (*Wechselbegriffe*), și tocmai din acest motiv nici unul dintre ele nu poate fi folosit pentru a-l explica pe celălalt și a-i servi drept temei, ci poate, cel mult, să fie folosit în scopul logic de a reduce reprezentările doar aparent deosebite ale aceluiași obiect (*Gegenstand*) la un singur concept (așa cum reducem diferitele fracții de aceeași valoare la forma lor ireductibilă).

[*Soluția impasului: cele două puncte de vedere*]

10. Ne mai rămâne însă o cale de ieșire, și anume să cercetăm dacă nu cumva, atunci când ne gândim (*denken*) pe noi înșine, prin libertate, drept cauze eficiente *a priori*, nu adoptăm cumva un alt punct de vedere decât atunci când ne reprezentăm (*vorstellen*) pe noi înșine prin prisma acțiunilor noastre ca efecte pe care le vedem în fața ochilor.

11. Nu e nevoie de vreo reflecție subtilă pentru a face o remarcă, pe care putem presupune că e în stare să o facă intelectul cel mai comun, deși numai în felul lui, printr-o obscură distingere a puterii de judecare pe care el o numește sentiment (*Gefühl*): că toate **(451)** reprezentările care ne vin independent de alegerea noastră (*ohne unsere Willkür*) (cum ar fi cele ale simțurilor) nu ne permit să cunoaștem obiectele (*Gegenstände*) decât așa cum ne afectează ele, deci ne rămâne necunoscut ceea ce ar putea fi ele în sine, așa încât, în privința acestui fel de reprezentări, trebuie spus că, în ciuda celei mai încordate atenții și clarități pe care intelectul le poate furniza, noi nu putem ajunge prin ele decât la cunoașterea *fenomenelor* (*Erscheinungen*) și niciodată la cea a *lucrurilor în sine* (*Dinge an sich*). Odată făcută această distincție (fie și numai prin diferența menționată între reprezentările care ne sunt date din altă parte, la care suntem pasivi, și cele pe care le producem exclusiv din noi înșine și în care ne manifestăm propria noastră activitate), rezultă de la sine că în spatele fenomenelor trebuie să admitem și să presupunem altceva ce nu este fenomen, și anume lucrurile în sine, chiar dacă ne resemnăm din capul locului că nu ne putem apropia de ele, și nu putem ști niciodată ce sunt ele în sine deoarece noi nu putem să le cunoaștem niciodată pe ele, ci numai modul în care ne afectează. Aceasta furnizează cu necesitate o distincție, ce-i drept grosolană, între o *lume a simțurilor* (*Sinnenwelt*) și o *lume a intelectului* (*Verstandeswelt*), prima

putând fi foarte felurită, în funcție de diferențele de sensibilitate ale diferiților observatori ai lumii, în timp ce a doua, care îi stă la bază, rămâne mereu aceeași. Nici măcar pe sine însuși, și anume după cunoașterea pe care o are despre sine prin simțul intern, omului nu-i este îngăduit să pretindă că s-ar cunoaște așa cum este el în sine. Căci de vreme ce totuși el nu se creează, cum s-ar zice, pe sine însuși și nu-și primește propriul concept în mod *a apriori*, ci în mod empiric, este firesc ca el să poată lua cunoștință chiar și de sine însuși prin simțul intern, așadar doar prin fenomenul naturii sale și prin felul în care conștiința sa e afectată — deși, dincolo de această constituție a subiectului său, compusă doar din fenomene, el trebuie să presupună în mod necesar și altceva care îi stă la bază, și anume Eul său (*sein Ich*), oricum ar fi el constituit în sine; astfel, privit numai din perspectiva percepției și a receptivității la senzații, el trebuie să se considere ca aparținând lumii simțurilor, dar din perspectiva a ceea ce ar putea fi în el activitate pură (a ceea ce ajunge la conștiință nemijlocit și nu prin afectarea simțurilor) el trebuie să se considere ca aparținând *lumii intelectuale* (*intellektuellen Welt*), lume pe care el totuși nu o cunoaște mai departe.

12. Aceeași concluzie ar trebui trasă, de către orice om care gândește, cu privire la orice lucru care i-ar ieși în cale; e o concluzie ce poate fi întâlnită probabil **(452)** și în cel mai comun intelect care, așa cum se știe, e foarte înclinat să se aștepte ca, în spatele obiectelor simțurilor (*den Gegenstände der Sinne*), să se mai găsească întotdeauna ceva, invizibil și activ prin el însuși, pe care el însă îl alterează numaidecât prin aceea că-și face din nou sensibil acest invizibil, adică încearcă să-l transforme în obiect al intuiției, fără a face prin aceasta nici un pas înainte.

13. Acum, omul găsește realmente în sine o capacitate prin care se distinge de toate celelalte lucruri (*Dinge*), chiar și de sine însuși în măsura în care e afectat de obiecte

(*Gegenstände*), iar aceasta este *rațiunea*. Ca pură auto-activitate (*Selbsttätigkeit*), aceasta se înalță chiar deasupra *intelectului* prin aceea că, deși acesta este și el auto-activitate și nu conține, precum simțurile, numai reprezentări care se nasc doar atunci când suntem afectați de lucruri (*Dinge*) (deci pasivi), totuși el nu poate produce prin activitatea sa nici un alt concept decât cele care servesc numai la *aducerea reprezentărilor sensibile sub reguli* și, prin aceasta, la reunirea lor într-o conștiință, fără o atare folosire a sensibilității el neputând gândi nimic; în schimb, rațiunea vădește, prin ceea ce numim „idei“, o spontaneitate (*Spontaneität*) atât de pură, încât ea depășește astfel tot ceea ce-i poate furniza sensibilitatea și își dovedește aici funcția sa cea mai însemnată prin distingerea pe care o face între lumea simțurilor și lumea intelectului, trasând însă prin aceasta intelectului însuși limitele sale.

14. Iată de ce o ființă rațională, *ca inteligență* (*als Intelligenz*) (adică nu sub aspectul puterilor (*Kräfte*) sale inferioare), trebuie să se privească pe sine ca aparținând nu lumii simțurilor, ci lumii intelectului; deci ea are două puncte de vedere din care poate să se privească pe sine și să cunoască legile folosirii puterilor ei și, prin urmare, ale tuturor acțiunilor sale: *pe de o parte*, în măsura în care aparține lumii simțurilor, sub legile naturii (heteronomie), *pe de altă parte*, ca aparținând lumii inteligibile (*intelligibile Welt*), sub legi care, fiind independente de natură, nu sunt empirice, ci sunt întemeiate numai în rațiune.

15. Ca ființă rațională, deci aparținând lumii inteligibile, omul nu-și poate gândi niciodată cauzalitatea propriei sale voințe altfel decât sub ideea de libertate; căci independența față de cauzele determinante ale lumii simțurilor (pe care rațiunea trebuie să și-o atribuie de fiecare dată) este libertate. Or, de ideea de libertate este inseparabil legat conceptul de *autonomie* și de acesta principiul universal al moralității care,

în idee, stă la baza tuturor acțiunilor *ființelor raționale*, tot așa cum legea naturii stă la baza (**453**) tuturor fenomenelor.

16. Astfel este înlăturată suspiciunea pe care am trezit-o mai sus, cum că raționamentul nostru — prin care am dedus autonomia din libertate și din aceasta legea morală — ar conține un cerc ascuns, și anume că noi am fi pus, poate, la bază ideea de libertate numai de dragul legii morale, pentru ca apoi să o deducem pe aceasta la rândul ei din libertate, deci că nu am fi putut indica nici un temei al legii morale, ci am fi stabilit această lege numai printr-un *petitio principii* pe care sufletele binevoitoare ni l-ar concede din toată inima, dar nu o vom putea stabili niciodată ca pe o propoziție demonstrabilă. Căci vedem acum că atunci când ne gândim pe noi înșine ca liberi, ne transpunem în lumea intelectului ca membri ai ei și cunoaștem autonomia voinței împreună cu consecința ei, moralitatea; dar dacă ne gândim pe noi înșine ca fiind supuși datoriei (*als verpflichtet*), atunci ne privim ca aparținând lumii simțurilor și, totuși, totodată, lumii intelectului.

CUM ESTE POSIBIL UN IMPERATIV CATEGORIC?

17. Ființa rațională se consideră pe sine, în calitate de inteligență, ca aparținând lumii intelectului, și numai în calitate de cauză eficientă care aparține acestei lumi numește ea cauzalitatea sa *voință*. Pe de altă parte, ea este de asemenea conștientă de sine ca parte a lumii simțurilor, în care găsim acțiunile sale numai ca fenomene ale sus-numitei cauzalități, acțiuni a căror posibilitate nu poate fi însă înțeleasă dacă pornim de la respectiva cauzalitate, pe care noi n-o cunoaștem, ceea ce face ca, în absența acesteia, acțiunile ce aparțin lumii simțurilor să trebuiască să fie înțelese ca determinate de alte fenomene, anume de dorințe și de înclinații. Ca

membru doar al lumii intelectului, toate acțiunile mele vor fi pe deplin conforme cu principiul autonomiei voinței pure; iar ca membru doar al lumii simțurilor ele trebuie socotite ca fiind pe deplin conforme cu legea naturală a dorințelor și înclinațiilor, deci cu heteronomia naturii. (Primele s-ar baza pe principiul suprem al moralității, ultimele pe acela al fericirii.) Dar întrucât *lumea intelectului conține temeiul lumii simțurilor, prin urmare și al legilor acesteia*, și deci e nemijlocit legislatoare în privința voinței mele (care aparține cu totul lumii intelectului) și trebuie, așadar, să fie și gândită ca atare, rezultă că eu mă voi cunoaște ca inteligență, chiar dacă pe de altă parte ca ființă ce aparține lumii simțurilor, ca fiind totuși supusă legii primeia **(454)**, adică a rațiunii, care conține această lege în ideea de libertate și deci mă voi cunoaște ca supus autonomiei voinței; prin urmare va trebui să consider legile lumii intelectului ca imperative pentru mine, iar acțiunile conforme cu acest principiu ca fiind datorii.

[*Deducția imperativului categoric*]

18. Și astfel, imperativele categorice sunt posibile prin faptul că ideea de libertate mă face membru al unei lumi inteligibile, drept pentru care, dacă aș fi doar atât, toate acțiunile mele *ar fi* întotdeauna conforme cu autonomia voinței; dar deoarece mă consider totodată ca membru al lumii simțurilor, ele *trebuie* să fie conforme cu autonomia voinței, iar acest trebuie *categoric* reprezintă o propoziție sintetică *a priori*, întrucât voinței mele afectate de dorințe sensibile i se adaugă ideea aceleiași voințe ce aparține de astă dată lumii intelectului, o voință pură și pentru sine practică ce conține suprema condiție a primei voințe potrivit rațiunii; cam în același fel, la intuițiile lumii simțurilor se adaugă concepte ale intelectului — care nu înseamnă nimic prin ele însele decât o formă legică în genere — și fac prin aceasta posibi-

le propozițiile sintetice *a priori* pe care se bazează orice cunoaștere a naturii.

19. Folosirea practică a rațiunii umane comune confirmă corectitudinea acestei deducții. Nu există nimeni — nici cel mai înrăit răufăcător, dacă obișnuiește să-și folosească rațiunea — care, atunci când i se înfățișează exemple de onestitate în intenții, de perseverență în urmărirea maximelor bune, de simpatie și de bunăvoință generală (chiar dacă sunt legate de mari sacrificii în ce privește avantajele și confortul) să nu dorească să fie și el dispus în acest sens. Doar că, din cauza înclinațiilor și impulsurilor sale, el nu poate să realizeze ușor acest lucru cu sine, deși năzuiește (*wünscht*) totodată să fie liber de asemenea înclinații împovărătoare chiar și pentru el. Prin aceasta el dovedește așadar că, având o voință care este liberă de impulsurile sensibilității, el se transpune în gând într-o cu totul altă ordine a lucrurilor decât cea a dorințelor sale din câmpul sensibilității, deoarece de la acea năzuință (*Wunsch*) el nu poate aștepta nici o satisfacere a dorințelor (*Begierden*), deci nici o stare (*Zustand*) care să satisfacă vreuna din înclinațiile sale reale sau imaginabile (căci dacă s-ar aștepta la aceasta s-ar pierde chiar superioritatea ideii care i-a conferit această năzuință), ci doar sporirea valorii interne a persoanei sale. Dar el se crede a fi această persoană mai bună **(455)** atunci când se transpune în punctul de vedere al unui membru al lumii intelectului, așa cum îl constrânge involuntar ideea de libertate, adică de independență față de cauzele *determinante* ale lumii simțurilor, punct de vedere din care el e conștient de o voință bună care, după cum singur recunoaște, dă legea voinței sale rele pe care o are ca membru al lumii simțurilor — lege a cărei autoritate o cunoaște chiar și atunci când o încalcă. „Trebuie"-le moral este așadar propriul său „vreau" necesar în calitate de membru al unei lumi inteligibile, și este gândit de el ca un „trebuie" numai în măsura în care se consideră pe sine totodată ca membru al lumii simțurilor.

DESPRE GRANIȚA ULTIMĂ A ORICĂREI FILOZOFII PRACTICE

[*Antinomia libertății și necesității*]

20. Toți oamenii se gândesc pe ei înșiși, în ce privește voința lor, ca fiind liberi. De aici vin toate judecățile despre acțiunile ce *trebuiau să se întâmple*, chiar dacă *nu s-au întâmplat.* Totuși, această libertate nu este un concept al experienței și nici nu poate fi așa ceva, deoarece el rămâne o permanență, chiar dacă experiența arată contrariul acelor exigențe care sunt reprezentate ca fiind necesare sub presupozița libertății. Pe de altă parte, este la fel de necesar ca tot ceea ce se întâmplă să fie determinat fără excepție după legile naturii, iar această necesitate naturală nu este nici ea un concept al experienței, tocmai fiindcă aduce cu sine conceptul de necesitate, deci pe acela al unei cunoștințe *a priori.* Dar acest concept al naturii este confirmat prin experiență și trebuie inevitabil presupus el însuși dacă experiența, adică cunoașterea coerentă a obiectelor (*Gegenstände*) simțurilor după legi universale, este să fie posibilă. Prin urmare, libertatea este numai o *idee* a rațiunii, a cărei realitate obiectivă este în sine îndoielnică, pe când natura este un *concept al intelectului*, care-și dovedește și trebuie în mod necesar să-și dovedească realitatea în exemple luate din experiență.

21. Cu toate că de aici se naște o dialectică a rațiunii, dat fiind că în privința voinței, libertatea atribuită ei pare să fie în contradicție cu necesitatea naturală și, la această răspântie, rațiunea *sub aspect speculativ* găsește calea necesității naturale ca fiind mult mai netedă și mai ușor de parcurs decât cea a libertății, totuși, rațiunea *sub aspect practic* găsește poteca libertății ca singura pe care ne putem folosi de rațiune (**456**) în ceea ce facem și în ceea ce omitem să facem; prin urmare, este la fel de imposibil pentru cea mai subtilă filozofie ca și pentru rațiunea umană cea mai comună

să se debaraseze de libertate prin subterfugii raționale. Ea trebuie deci să presupună că nu vom întâlni o adevărată contradicție între libertate și necesitatea naturală ale acelorași acțiuni omenești, căci rațiunea poate la fel de puțin să renunțe la conceptul de natură ca și la cel de libertate.

22. Totuși, măcar această contradicție aparentă trebuie destrămată într-un mod convingător, chiar dacă nu vom putea înțelege niciodată cum este posibilă libertatea. Căci dacă însuși gândul (*der Gedanke*) libertății se contrazice pe sine sau îl contrazice pe acela al naturii, care este la fel de necesar, atunci ea ar trebui să fie complet abandonată în favoarea necesității naturale.

23. Este însă imposibil să scăpăm de această contradicție dacă subiectul care se crede liber s-ar gândi pe sine, atunci când se numește liber, *în același sens* sau *sub exact același raport* ca și atunci când se presupune pe sine ca supus legii naturii în privința aceleiași acțiuni. De aici rezultă că sarcina obligatorie a filozofiei speculative este aceea de a arăta cel puțin că iluzia sa cu privire la contradicție se bazează pe faptul că noi gândim omul în alt sens și sub alt raport atunci când îl numim liber decât atunci când îl considerăm, ca parte a naturii, supus legilor ei, și de a arăta că ambele nu numai că *pot coexista* foarte bine, ci și că trebuie să fie gândite împreună ca fiind *în mod necesar unite* în același subiect, căci altfel n-ar putea fi indicat nici un temei pentru care am împovăra rațiunea cu o idee care, chiar dacă poate fi unită *fără contradicție* cu o alta care este îndeajuns de confirmată, ne aruncă totuși într-o încurcătură ce stânjenește foarte mult rațiunea în folosirea ei teoretică. Această datorie revine însă numai filozofiei speculative, spre a deschide cale liberă celei practice. Deci nu rămâne la discreția filozofului dacă vrea să suprime sau să lase neatinsă această aparentă contradicție, căci, în cazul din urmă, teoria asupra acestor probleme e un *bonum vacans* în a cărui posesie

fatalistul poate intra cu deplin temei și de unde el poate alunga orice morală, pretinzând că ea deține fără titlu acea proprietate.

24. Totuși, încă nu putem spune că aici începe granița filozofiei practice. Căci aplanarea acestei controverse nu-i aparține câtuși de puțin ei, ci ea doar pretinde rațiunii speculative să pună capăt dezacordului prin care singură se încurcă în chestiuni teoretice, astfel încât rațiunea practică să aibă liniște **(457)** și siguranță în fața atacurilor din afară care ar putea să-i conteste terenul pe care ea vrea să se stabilească.

25. Dar pretenția legitimă pe care o are chiar și rațiunea umană comună la libertatea voinței se întemeiază pe conștiința și pe presupoziția acceptată a independenței rațiunii față de cauzele doar subiectiv determinante, care constituie laolaltă ceea ce aparține doar senzației, fiind reunite deci sub denumirea generică de sensibilitate. Omul, care se privește în acest fel ca inteligență, se transpune prin aceasta într-o altă ordine a lucrurilor și într-o relație cu temeiuri determinante de cu totul alt gen, atunci când se gândește pe sine ca inteligență dotată cu voință și, prin urmare, cu cauzalitate, decât atunci când se percepe pe sine ca un fenomen în lumea simțurilor (ceea ce el este de asemenea în realitate) și își supune cauzalitatea sa determinării externe, după legile naturii. Acum, el își dă seama de îndată că ambele pot avea, ba chiar că e necesar (*müsse*) să aibă loc în același timp. Căci nu există nici cea mai mică contradicție în faptul că un lucru în fenomen (*Ding in der Erscheinung*) (aparținând lumii simțurilor) este supus anumitor legi față de care el însuși, *ca lucru* sau ființă *în sine,* este independent; dar faptul că el trebuie să se gândească și să se reprezinte pe sine în acest dublu mod se bazează, în ce privește primul mod, pe conștiința sa de sine ca obiect (*Gegenstand*) afectat prin simțuri și, în ce privește al doilea, pe conștiința sa de sine ca inteligență, altfel spus, ca fiind independent, în folosi-

rea rațiunii, față de impresiile sensibile (deci ca aparținând lumii intelectului).

26. Așa se face că omul își atribuie o voință care nu îngăduie să i se pună în sarcină nimic din ceea ce aparține numai dorințelor și înclinațiilor lui și, dimpotrivă, gândește ca fiind posibile, ba chiar ca fiind necesare prin ele însele, acțiuni ce pot avea loc cu ignorarea oricăror dorințe trezite de stimulii senzoriali. Cauzalitatea acestor acțiuni se află în el ca inteligență și în legile efectelor și acțiunilor după principiile unei lumi inteligibile, despre care el nu știe mai mult decât că în ea numai rațiunea, și anume rațiunea pură, independentă de sensibilitate, dă legea și, în plus, că de vreme ce acolo, numai ca inteligență, el este sinele său autentic (pe când ca om, el nu este decât fenomenul lui însuși), acele legi îl privesc în mod nemijlocit și categoric, astfel încât ceea ce-l îndeamnă înclinațiile și impulsurile să facă (deci întreaga natură a lumii simțurilor) nu poate aduce nici un prejudiciu legilor actului său volitiv ca inteligență; **(458)** chiar mai mult, el nu își asumă răspunderea pentru cele dintâi, și nu le atribuie sinelui său autentic, adică voinței sale, deși îi atribuie indulgența pe care ar avea-o față de ele dacă le-ar îngădui să-i influențeze maximele în dauna legilor raționale ale voinței lui.

[*Nu există o cunoaștere a lumii inteligibile*]

27. Prin faptul că *se gândește* pe sine într-o lume a intelectului, rațiunea practică nu-și depășește cu nimic limitele, dar ar face-o cu siguranță dacă ar vrea să se *intuiască* sau să se *simtă* în ea. Acela este doar un gând negativ în raport cu lumea simțurilor, care nu-i dă rațiunii nici o lege pentru determinarea voinței și care este pozitiv numai în acest punct, și anume că această libertate, ca determinare negativă, este legată totodată de o capacitate (pozitivă) și

chiar de o cauzalitate a rațiunii pe care o numim voință, adică de capacitatea de a acționa astfel încât principiul acțiunilor să fie conform constituției esențiale a unei cauze raționale, altfel spus, condiției valabilității universale a maximei ca lege. Dar dacă rațiunea practică ar extrage din lumea intelectului și un *obiect al voinței (Objekt des Willens)*, adică o motivație (*Bewegursache*), atunci ea și-ar depăși limitele și ar pretinde să cunoască ceva despre care nu știe nimic. Conceptul unei lumi a intelectului nu este așadar decât un *punct de vedere* (*Standpunkt*) pe care rațiunea se vede nevoită să-l adopte, dincolo de fenomene, *pentru a se putea gândi pe sine însăși ca fiind practică*, lucru care n-ar fi posibil dacă influențele sensibilității ar fi determinante pentru om, dar care este totuși necesar dacă nu vrem să-i negăm omului conștiința sa de sine ca inteligență și, prin urmare, ca o cauză rațională activă prin rațiune, altfel spus, care operează liber. Desigur, acest gând aduce cu sine ideea unei alte ordini și legislații decât cele ale mecanismului naturii, care are a face cu lumea simțurilor, și face necesar conceptul unei lumi inteligibile (adică ansamblul ființelor raționale ca lucruri în sine), dar fără cea mai mică pretenție de a o gândi aici mai mult decât numai potrivit condiției ei *formale*, adică a universalității maximei voinței ca lege, și deci a autonomiei voinței, singura care e compatibilă cu libertatea acesteia, în vreme ce toate legile care sunt determinate prin raportare la un obiect (*Objekt*) dau heteronomie, care poate fi întâlnită doar la legile naturii și de asemenea poate avea de-a face doar cu lumea simțurilor.

[*Nu există o explicație a libertății*]

28. Dar rațiunea și-ar depăși toate granițele sale dacă ar cuteza să *explice cum* (*erklären wie*) poate fi practică ra-

țiunea pură, **(459)** ceea ce ar fi totuna cu sarcina de a explica *cum este posibilă libertatea.*

29. Căci nu putem explica nimic altceva decât ceea ce putem reduce la legi al căror obiect (*Gegenstand*) poate fi dat în vreo experiență posibilă. Libertatea este însă numai o idee a cărei realitate obiectivă nu poate fi în nici un fel pusă în evidență după legi ale naturii și deci nici în vreo experiență posibilă; și deoarece ei nu i se poate subsuma niciodată, prin nici o analogie, vreun exemplu, ea nu poate fi niciodată făcută conceptibilă sau măcar înțeleasă. Ea este valabilă numai ca o presupoziție necesară a rațiunii într-o ființă care se crede conștientă că are o voință, adică o capacitate diferită de capacitatea dorinței pur și simplu (și anume o capacitate de a se determina pe sine să acționeze ca inteligență, deci după legile rațiunii, independent de instinctele naturale). Dar acolo unde încetează determinarea după legile naturii, acolo încetează și orice *explicație* (*Erklärung*), și nu mai rămâne nimic decât *apărarea*, adică respingerea obiecțiilor acelora care pretind să fi privit mai adânc în esența lucrurilor și de aceea declară cu mai multă insolență că libertatea este imposibilă. Acestora nu le putem arăta decât că așa-zisa contradicție descoperită de ei acolo nu constă în altceva decât în faptul că, deoarece pentru a face legea naturii să fie valabilă cu privire la acțiunile omenești, ei au trebuit să-l considere în mod necesar pe om ca fenomen și acum, când li se cere să-l gândească în calitate de inteligență și ca lucru în sine, ei continuă totuși să-l considere și în acest caz ca fenomen, situație în care separarea cauzalității lui (adică a voinței lui) de toate legile naturale ale lumii simțurilor, în unul și același subiect, ar constitui desigur o contradicție, care însă ar dispărea dacă ei ar voi să reflecteze și să recunoască, cum e și just, că în spatele fenomenelor trebuie să stea totuși (deși ascunse) lucrurile în sine, ca temei al lor, și că nu putem pretinde ca legile după care lucrează ele să fie totuna cu acelea sub care se află fenomenele lor.

[*Nu există o explicație a interesului moral*]

30. Imposibilitatea subiectivă de *a explica* libertatea voinței este totuna cu imposibilitatea de a descoperi și de a face inteligibil (460) vreun *interes* pe care omul l-ar putea avea pentru legile morale[25]; și totuși el are efectiv un interes pentru ele, al cărui fundament în noi îl numim sentiment moral (*moralische Gefühl*) și pe care unii l-au prezentat greșit drept etalon al judecării noastre morale, el trebuind considerat mai degrabă ca efectul *subiectiv* pe care legea îl produce asupra voinței, căruia doar rațiunea îi oferă temeiurile obiective.

31. Pentru ca o ființă rațională afectată sensibil să voiască ceva pentru care doar rațiunea prescrie „trebuie"-le, e nevoie desigur de o capacitate a rațiunii de *a insufla un sentiment de plăcere* sau de satisfacție în actul împlinirii datoriei, deci e nevoie de o cauzalitate a rațiunii pentru a determina sensibilitatea în conformitate cu principiile ei. Este însă total imposibil să pricepem, adică să facem inteligibil *a priori*, cum doar un gând, care nu conține în el însuși ni-

---

[25] Interesul este acel ceva prin care rațiunea devine practică, adică o cauză determinantă a voinței. De aceea, noi spunem doar despre o ființă rațională că devine interesată de ceva; creaturile lipsite de rațiune simt doar impulsuri sensibile. Rațiunea devine nemijlocit interesată de o acțiune numai atunci când valabilitatea universală a maximei acesteia este un temei determinant suficient al voinței. Doar un asemenea interes este pur. Dar dacă rațiunea poate determina voința numai prin intermediul unui alt obiect al dorinței sau presupunând un sentiment particular al subiectului, atunci ea devine interesată doar mijlocit de acțiune, și de vreme ce rațiunea singură pentru sine, fără amestecul experienței, nu poate descoperi nici obiectele voinței, nici vreun sentiment particular care să-i stea la bază, acest din urmă interes ar fi doar empiric, iar nu un interes pur al rațiunii. Interesul logic al rațiunii (pentru dezvoltarea cunoștințelor sale) nu este niciodată nemijlocit, ci presupune țeluri în vederea cărora ne folosim de ea.

mic sensibil, produce o senzație de plăcere sau neplăcere, căci aceasta este un gen special de cauzalitate despre care, ca despre orice alt fel de cauzalitate, nu putem determina nimic în mod *a priori*, ci trebuie pentru aceasta să consultăm înainte de toate experiența. Cum însă aceasta din urmă nu ne poate pune la îndemână nici o relație a cauzei cu efectul, decât una între două obiecte ale experienței — în timp ce rațiunea pură, doar cu ajutorul ideilor (care nu furnizează experienței nici un obiect), trebuie să fie cauza unui efect care se află ce-i drept în experiență — rezultă că nouă, oamenilor, ne este total imposibil să explicăm cum și de ce ne interesează *universalitatea maximei ca lege* și prin urmare moralitatea. Doar atât este cert: că ea nu are valabilitate pentru noi *deoarece ne interesează* (căci aceasta înseamnă heteronomie și dependență a rațiunii practice de sensibilitate, anume de un sentiment care stă ca temei al ei, **(461)** drept pentru care ea nu ar putea fi niciodată moralmente legislatoare), ci ea ne interesează deoarece e valabilă pentru noi ca oameni, întrucât ea s-a născut din voința noastră ca inteligențe și deci din sinele nostru propriu-zis; *dar ceea ce ține numai de fenomen e subordonat în mod necesar de rațiune constituției lucrului în sine.*

[*Recapitulare generală a argumentării de până aici*]

32. Deci întrebarea: cum este posibil un imperativ categoric?, poate primi ce-i drept un răspuns în măsura în care putem furniza singura presupoziție sub care el este posibil, anume ideea de libertate, precum și în măsura în care putem pricepe necesitatea acestei presupoziții, care e suficientă pentru *folosirea practică* a rațiunii, adică pentru a ne convinge de *valabilitatea acestui imperativ*, așadar și de cea a legii morale; dar cum este posibilă însăși această presupoziție nu poate fi priceput niciodată de vreo rațiune umană.

Dar din presupoziția libertății voinței unei inteligențe decurge în mod necesar *autonomia* acesteia, drept condiția formală indispensabilă pentru determinarea ei. Presupunerea acestei libertăți a voinței (așa cum poate arăta filozofia speculativă) este nu numai întru totul *posibilă* (fără a se intra în contradicție cu principiul necesității naturale în înlănțuirea fenomenelor din lumea simțurilor), ci pentru o ființă rațională care e conștientă de cauzalitatea sa prin rațiune, așadar de o voință (distinctă de dorințe), admiterea ei practică, adică în idee, drept condiție a tuturor acțiunilor sale voluntare (*willkürlichen*), este fără nici o altă condiție chiar *necesară*. Dar este dincolo de puterea oricărei rațiuni umane să explice *cum* ar putea rațiunea pură să fie practică, prin sine, fără alte mobiluri, indiferent de unde ar fi luate acestea, altfel spus, cum ar putea ca doar *principiul valabilității universale a tuturor maximelor sale ca legi* (care ar fi desigur forma unei rațiuni practice pure), fără vreo materie (obiect (*Gegenstand*)) a voinței pentru care am putea avea în prealabil vreun interes, să furnizeze prin sine un mobil și să dea naștere unui interes care s-ar putea numi pur *moral*; cu alte cuvinte, a explica *modul în care rațiunea pură poate fi practică* îi este cu neputință rațiunii umane și orice osteneală de a căuta o explicație a acestui fapt rămâne zadarnică.

33. Este la fel ca și cum aș încerca să înțeleg cum este posibilă libertatea însăși ca o cauzalitate a unei voințe. Căci aici eu părăsesc temeiul filozofic al explicației **(462)** și altul nu am. Într-adevăr, m-aș putea aventura în lumea inteligibilă care mi-a mai rămas, în lumea inteligențelor; dar chiar dacă am o *idee* a ei, care e bine întemeiată, totuși nu am nici cea mai mică *cunoaștere* a sa și nici nu o pot obține vreodată, cu toate eforturile capacității mele raționale naturale. Ea semnifică numai un „ceva“ care rămâne atunci când am exclus dintre temeiurile determinante ale voinței mele tot ceea ce ține de lumea simțurilor, numai pentru a limita principiul motivelor care ne vin din câmpul sensibilității, delimi-

tând acest câmp și arătând că el nu cuprinde totul în el, ci că rămâne încă și mai mult în afara lui; dar acest mai mult eu nu îl pot cunoaște mai departe. Din rațiunea pură, care gândește acest ideal, nu-mi rămâne, după izolarea ei de orice materie, adică de cunoașterea obiectelor (*Objekte*), nimic altceva decât forma ei — anume legea practică a valabilității universale a maximelor — și consecința de a gândi corespunzător rațiunea, în raport cu o lume pură a intelectului, ca pe o cauză eficientă posibilă, adică o cauză care determină voința; aici mobilul trebuie să lipsească în întregime; căci chiar această idee a unei lumi inteligibile ar trebui să fie mobilul sau acel ceva ce trezește inițial interesul rațiunii; dar a face acest interes inteligibil este tocmai problema pe care nu o putem rezolva.

[*Despre utilitatea ideii de lume inteligibilă*]

34. Aici, așadar, este limita ultimă a oricărei cercetări morale, limită a cărei determinare este de cea mai mare importanță și pentru ca, pe de o parte, rațiunea să nu caute în lumea simțurilor, într-un mod ce dăunează moravurilor, motivația supremă și un interes conceptibil, desigur, dar empiric, și aceasta în dauna moravurilor și, pe de altă parte, pentru ca ea să nu bată neputincioasă din aripi în spațiul gol pentru ea al conceptelor transcendente numit lume inteligibilă, și astfel să se piardă printre himere. În rest, ideea unei lumi pure a intelectului ca un întreg al tuturor inteligențelor căreia noi înșine îi aparținem ca ființe raționale (deși, pe de altă parte, suntem totodată membri ai lumii simțurilor) rămâne întotdeauna o idee ce poate fi și e permis să fie utilizată în slujba unei credințe raționale, chiar dacă orice cunoaștere se oprește la granița acesteia, pentru a trezi în noi interesul viu pentru legea morală prin intermediul

nobilului ideal al unui imperiu universal al *scopurilor în sine* (al ființelor raționale), căruia îi putem și noi aparține ca membri doar atunci când ne conducem cu grijă după **(463)** maximele libertății ca și cum ar fi legi ale naturii.

REMARCĂ FINALĂ

35. Folosirea speculativă a rațiunii *referitor la natură* duce la necesitatea absolută a unei cauze supreme oarecare *a lumii*; folosirea practică a rațiunii *în ceea ce privește libertatea* duce de asemenea la necesitate absolută, dar numai a *legilor acțiunilor* unei ființe raționale ca atare. Acum, este un *principiu* esențial al oricărei folosiri a rațiunii noastre de a împinge cunoașterea până la conștiința *necesității* ei (căci altfel ea nu ar fi o cunoaștere a rațiunii). Este totodată o *limitare* la fel de esențială a aceleiași rațiuni ca ea să nu poată pricepe nici *necesitatea* a ceea ce există și a ceea ce se întâmplă, nici necesitatea a ceea ce trebuie să se întâmple, dacă nu se pune la baza ei o *condiție* sub care acel ceva este sau se întâmplă sau trebuie să se întâmple. În acest fel, însă, printr-o neîncetată căutare a condiției, satisfacerea rațiunii este mereu amânată. De aceea ea caută fără răgaz necesarul necondiționat (*das Unbedingt-Notwendige*) și se vede forțată să-l presupună fără a avea vreun mijloc de a și-l face inteligibil, fiind îndeajuns de fericită dacă poate descoperi măcar conceptul care se potrivește cu această presupoziție. Astfel că nu este un reproș la adresa deducției noastre a principiului suprem al moralității, ci un reproș adus rațiunii umane în genere, acela de a nu putea face inteligibilă o lege practică necondiționată în ce privește necesitatea ei absolută (cum trebuie să fie imperativul categoric); faptul că ea nu vrea să facă asta printr-o condiție — anume prin intermediul unui oarecare interes pus la bază — nu i se poate lua în nume de rău, căci atunci ea nu ar fi lege morală, adică

legea supremă a libertății. Și astfel, noi nu concepem ce-i drept necesitatea practică necondiționată a imperativului moral, dar concepem totuși *inconceptibilitatea* lui, și aceasta este tot ceea ce se poate cere în mod rezonabil unei filozofii care încearcă să ajungă în principii până la granițele rațiunii omenești.

NOTE

Prefața

Paragraful 1

în trei științe: După Diogenes Laertios, această diviziune se originează la Zenon din Kition (335–265 î. Cr.) și e definitorie pentru stoici. Compară cu Wolff: „există trei diviziuni ale filozofiei: *teologia* se ocupă de Dumnezeu, *psihologia* de suflet și *fizica* de corp. Fiecare arată ceea ce este posibil prin intermediul obiectului său. Astfel, psihologia arată ce este posibil prin intermediul sufletului. Din experiență, aflăm că sufletul are atât facultăți cognitive, cât și apetitive, iar filozofia arată ce anume fac acestea posibil. Numai arătând aceasta putem trece la « filozofia practică », anume la « știința orientării facultății apetitive în ce privește alegerea binelui și evitarea răului »“ (J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, p. 567).

Paragraful 2

obiect: trei cuvinte germane au fost traduse cu acest termen românesc și de aceea am inserat în paranteză de fiecare dată cuvântul german: *Gegenstand*, *Objekt* și *Sache*. *Sache* e neproblematic: el apare de două ori, la II, 48 și 51, și e folosit pentru a face vechea distincție juridică între „persoane“ (*Personen*) și „obiecte“ (*Sachen*), primele fiind ființe raționale responsabile pentru acțiunile lor, cele din urmă

ființe neraționale, care nu răspund de faptele lor, căci nu au o voință liberă și despre care se spune că au doar o valoare de „mijloc“ (e.g. animalele).

În ce privește ceilalți doi termeni, părerile sunt împărțite. Să luăm mai întâi cazul utilizării lor în filozofia teoretică. R. Eisler crede că *Gegenstand* și *Objekt* sunt „interschimbabili“, exprimând printr-un cuvânt al limbii germane obișnuite, respectiv printr-unul mai savant, de origine latină, unul și același statut al „obiectului“ *reprezentat în procesul cunoașterii*. Tocmai de aceea „s-a renunțat, într-o manieră generală și fără excepție, la indicarea termenului (german) pe care îl traducem cu *obiect*“ (*Kant Lexikon*). S-a renunțat din păcate, aș adăuga eu, căci H. Caygill observă pe bună dreptate că „distincția dintre *Gegenstand* și *Objekt* este crucială în filozofia transcendentală“, deși e adesea nemarcată de traducători! Ea presupune teza axiomatică după care „condițiile posibilității experienței în genere sunt în același timp condiții ale posibilității obiectelor (*Gegenstände*) experienței“ (CRP (1998), 184). „*Gegenstände* sunt obiecte ale experienței sau aparențe care se conformează limitelor intelectului și intuiției; ele pot fi aparențe în intuiție fără a fi legate de funcțiile intelectului. ... Atunci când obiecte *ale* experienței (*Gegenstände*) sunt transformate în obiecte *pentru* cunoaștere, ele devin *Objekte*“ (H. Caygill, *A Kant Dictionary*). Pentru aceeași poziție, vezi I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, p. 399.

Trebuie să ne amintim aici că intelectul este facultatea *cunoașterilor*. Cunoașterea intelectului constă în „raportul determinat al reprezentărilor date la un obiect (*Objekt*). Iar obiectul (*Objekt*) este *ceva* în al cărui concept este *unit* diversul unei intuiții date“ (CRP (1998), 133). Cunoașterea obiectului presupune cele două elemente: „mai întâi, conceptul, prin care în genere un obiect este gândit (categoria); și, al doilea, intuiția, prin care obiectul este dat. ... Gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al

intelectului nu poate deveni pentru noi cunoaștere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simțurilor“ (CRP (1998), 141). „Unitatea sintetică a conștiinței este deci o condiție obiectivă a oricărei cunoștințe, nu numai de care am eu nevoie pentru a cunoaște un obiect, ci sub care trebuie să stea orice intuiție *pentru a deveni obiect pentru mine*“ (CRP (1998), 133). „Fenomenele“ nu sunt decât reprezentări sensibile organizate în spațiu și timp, fără a reprezenta încă „obiecte“. „*Experiența* constă în înlănțuirea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într-o conștiință, în măsura în care această înlănțuire este necesară“ (P. 22). Experiența este „cunoașterea empirică“. Experiența presupune două elemente: intuițiile sensibile și judecata intelectului cu ajutorul „categoriilor“. În concluzie, obiectele (*Gegenstände*) experienței nu sunt „lucruri în sine“ (*Ding an sich*), nici complexe de senzații legate între ele după legile psihologiei asociaționiste empirice, ci o înlănțuire „obiectivă“ a diversului intuiției sensibile sub categoriile intelectului; sunt o sinteză a datelor empirice sub legile intelectului, valabilă ca atare pentru toți subiecții (obiectivă). Prin urmare, când vorbim despre un „obiect (*Objekt*) care corespunde cunoașterii și, prin urmare, e distinct de ea“, el trebuie „gândit numai ca ceva în genere = X, fiindcă, în afară de cunoștința noastră, noi nu avem nimic pe care să-l putem opune acestei cunoștințe ca fiindu-i corespunzătoare“ (CRP (1998), 140). Acest X care „corespunde“ reprezentărilor noastre „nu e nimic pentru noi, fiindcă trebuie să fie ceva distinct de toate reprezentările noastre“ (CRP (1998), 141). Am putea așadar conchide spunând că *Gegenstand* este obiectul experienței, iar *Objekt* este „obiectul care corespunde cunoașterii“.

În *Întemeiere...*, Kant vorbește în treacăt despre *Gegenstand* ca obiect al simțurilor (III, 12, 20) și ca obiect al intuiției (III, 12). În Pref. 2 el mai vorbește despre cunoașterea rațională materială care are un obiect (*Objekt*) și tot despre ea ca având „de-a face cu obiecte (*Gegenstände*) determinate

și cu legile cărora acestea le sunt supuse". În *Critica rațiunii practice* Kant spune: „înțeleg prin conceptul de obiect al rațiunii practice reprezentarea unui obiect ca un efect posibil prin libertate. A fi un obiect al cunoașterii practice ca atare nu înseamnă deci decât raportul voinței cu acțiunea prin care s-ar realiza el sau opusul lui, iar a judeca dacă ceva este sau nu un obiect al rațiunii pure practice nu înseamnă decât a distinge posibilitatea sau imposibilitatea de a voi acea acțiune prin care, dacă am avea puterea necesară (lucru asupra căruia trebuie să judece experiența), s-ar fi realizat un anumit obiect. ... Dacă obiectul e luat ca temei determinant al facultății noastre de a dori, atunci cunoașterea *posibilității lui fizice* prin libera folosire a puterilor noastre trebuie să preceadă judecarea noastră dacă el este sau nu un obiect al rațiunii practice. Dimpotrivă, dacă legea *a priori* poate fi considerată ca temeiul determinant al acțiunii, prin urmare acțiunea ca determinată de rațiunea pură practică, atunci judecarea dacă ceva este un obiect al rațiunii pure practice sau nu este cu totul independentă de compararea cu abilitatea noastră fizică și problema nu este decât de a ști dacă ne e permis să *voim* o acțiune care e îndreptată spre existența unui obiect în cazul în care acesta ar sta în puterea noastră. ... Singurele obiecte ale unei rațiuni practice sunt deci cele de *bine* și de *rău*. ... Dacă conceptul de bine nu este dedus dintr-o lege practică anterioară, el nu poate fi decât conceptul a *ceva* a cărui existență promite plăcere și determină astfel, spre a-l produce, cauzalitatea subiectului, adică facultatea dorinței. Dar fiind imposibil de a vedea *a priori* care *reprezentare* va fi însoțită de plăcere și care, dimpotrivă, de neplăcere, ar depinde exclusiv de experiență să ne spună ce este nemijlocit bine sau rău" (CRPr., 146). Beck crede că aici „obiect" are două sensuri: el semnifică stări de lucruri produse de acțiune și acțiunea însăși. În Formula scopului în sine (FSI) el apare și în sensul de „scop obiectiv". „Obiect, în acest sens, nu înseamnă punctul terminus

al acțiunii, nu ceva ce ar putea fi obținut numai prin utilizarea mijloacelor ghidate de cunoașterea legilor cauzale, nu ceva de sperat doar într-un viitor indefinit, atunci când oamenii drepți vor fi ajuns perfecți, cei necinstiți drepți etc. Nu; obiectul este o voință având o anumită dispoziție, o dispoziție de a acționa în acord cu și din respect pentru lege. Singurul scop al acțiunii morale e de a asigura domnia legii și fiecare acțiune morală în parte înfăptuiește acest scop" (L.W. Beck, *A Commentary*, pp. 135–136).

Pasajul de mai sus, ulterior *Întemeierii...*, aruncă poate o lumină asupra unei posibile ordini în utilizarea termenilor *Gegenstand* și *Objekt* în *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Cei mai mulți cred că această ordine lipsește și de aceea nici nu se mai obosesc să traducă diferit cei doi termeni. Totuși, cred că putem distinge următoarele utilizări:

1) „Obiectul (*Objekt*)" este „conceptul a ceva" (un X) ce *corespunde voinței* sau unui act volitiv în sensul de a le face să declanșeze o acțiune spre a-l produce ca *efect*; el e un obiect *al* reprezentărilor noastre: „impulsul pe care trebuie să-l exercite reprezentarea unui obiect (*Objekt*) care e posibil prin forțele noastre asupra voinței subiectului" (II, 85) — aici *Objekt* este obiectul reprezentării; „în actul de a vrea un obiect (*Objekt*) ca efect al meu este deja gândită cauzalitatea mea drept cauză activă, adică folosirea mijloacelor (într-un imperativ ipotetic)" (II, 24); „voința nu-și dă sieși legea, ci doar obiectul (*Objekt*) i-o dă prin relația lui față de voință" (II, 78); „pretutindeni unde un obiect (*Objekt*) al voinței trebuie pus ca temei pentru a prescrie regula care s-o determine, regula nu este nimic decât heteronomie; imperativul este condiționat, anume astfel: *dacă* sau *pentru că* vrem acest obiect (*Objekt*), trebuie să acționăm într-un fel sau altul; deci el nu poate porunci niciodată moral, altfel spus categoric" (II, 85). Ar trebui să fie la fel și cu capacitatea dorinței: obiectul acesteia ar trebui să fie un „mobil", un *Objekt* care e „conceptul a *ceva*" (un X)

ce corespunde facultății de a dori și o afectează: „eu pot avea într-adevăr *înclinație* pentru obiectele (*Objekte*) privite ca efect al acțiunii pe care o plănuiesc“ (I, 15) — aici e vorba de un obiect (*Objekt*) *pentru* capacitatea dorinței. În schimb, de îndată ce e vorba de obiecte ale dorinței (analog cu obiecte ale experienței), e folosit *Gegenstand*: „indiferent de orice obiecte (*Gegenstände*) *ale* capacității de a dori“ (I, 14); „toate obiectele (*Gegenstände*) înclinației“ (II, 48); „fără alte mobiluri, indiferent de unde ar fi luate acestea, (adică) … fără vreo materie (obiect (*Gegenstand*)) a voinței pentru care am putea avea în prealabil vreun interes“ (III, 32).

2) „Obiectul (*Gegenstand*)“ voinței este un „scop subiectiv“ care e reprezentarea în maxima materială a unui obiect (*Objekt*) ce afectează voința, reprezentare care determină voința la acțiune pentru producerea acestui obiect: „imperativul categoric „trebuie să facă abstracție de orice obiect (*Gegenstand*)“ sau scop subiectiv (II, 78); „deci valoarea oricăror obiecte (*Gegenstände*) [ce sunt scopuri în maximă și] pe care le putem *dobândi* prin acțiunea noastră“ (II, 48); maxima morală „trebuie deci să facă abstracție de orice obiect (*Gegenstand*), în așa fel încât acest obiect să nu aibă nici o *influență* asupra voinței“ (II, 78). Apar și pasaje în care același lucru pare a fi spus folosind *Objekt*: „Voința absolut bună, al cărei principiu trebuie să fie un imperativ categoric, va conține prin urmare, fiind nedeterminată în raport cu orice obiect (*Objekt*), doar *forma actului volitiv* în genere“ (II, 86). Dacă privim însă mai jos, observăm că aici Kant avea în vedere o voință care nu-și pune „ca temei vreun *mobil*“, deci un *Objekt*. Un alt caz provocator este următorul: „Vedem lesne că primul tip de maxime contrazice datoria strictă sau restrânsă (riguroasă), iar celelalte doar datoria mai largă (meritorie) și astfel, prin aceste exemple, au fost prezentate complet toate datoriile — în ce privește tipul obligației (nu obiectul (*Objekt*) acțiunii

lor)" (II, 39). Aparent, este vorba de obiectul (*Gegenstand*) sau materia celor patru maxime evaluate; în realitate, Kant se referă la obiectul (*Objekt*) produs ca *efect* al acțiunilor cauzate de aceste maxime (cazul 1). Aceeași întrebare se poate pune cu privire la fragmentul: „Aici progresia are loc ca și prin categoriile *unității* formei voinței (a universalității acesteia), *pluralității* materiei (a obiectelor (*Objekte*), adică a scopurilor)" (II, 72). Nu pot explica de ce pentru scopul unei maxime Kant folosește *Objekt* și nu *Gegenstand*.

3) „Obiectul" este un „scop obiectiv" și în acest sens Kant pare a folosi în mod uniform cuvântul *Gegenstand*. Legea, voința rațională, umanitatea sunt „obiect" al respectului pur (ca „scop obiectiv" al voinței, al maximei): „*obiectul* (*Gegenstand*) respectului este deci exclusiv *legea*" (I, 16n); „propria noastră voință ... sub condiția unei legislări universale... este obiectul (*Gegenstand*) veritabil al respectului" (II, 76); „numai legea în sine poate fi obiect (*Gegenstand*) al respectului" (I, 15); „ele prezintă voința care le săvârșește ca pe un obiect (*Gegenstand*) al unui respect nemijlocit" (II, 70); „... ca voință care s-ar putea avea în același timp ca obiect (*Gegenstand*) pe sine însăși ca universal legislatoare" (II, 59); „*Acționează după maxime care se pot avea în același timp ca obiect (Gegenstand) pe ele însele în calitate de legi universale ale naturii*" (II, 73, III, 2);

fără deosebirea obiectelor (***ohne Unterschied der Objekte***)**:** în sensul de: „făcând abstracție de diversitatea obiectelor" la care cunoașterea rațională se aplică. În CRP (1998), p. 96 sqq Kant distinge între „logica elementară" (ca logică a folosirii generale a intelectului, „fără a lua în considerare distincțiile dintre obiecte") și „organonul cutărei sau cutărei științe" (ca logică a folosirii *particulare* a intelectului „pentru a gândi exact o anumită specie de obiecte"). Cea din urmă formă a logicii e mai mult o „propedeutică a științelor" și presupune cunoașterea diferitelor tipuri de obiecte — matematice, fizice, morale etc. — într-un grad

destul de mare. Logica elementară sau generală este fie „pură“, fie „aplicată“ ; dar, oricum ar fi, „ca logică generală, ea face abstracție de orice conținut al cunoașterii intelectului *și al diversității obiectelor* ei și nu are a face decât cu simpla formă a gândirii“ ; ea nu e un *organon* al unor științe particulare care ține cont de diversitatea și specificul obiectelor cunoașterii.

Aceeași idee poate fi găsită și în *Logica generală*: dacă vrem să aplicăm intelectul *deosebind specificul diverselor obiecte ale cunoașterii* (să îl aplicăm la matematică, metafizică ori morală), atunci regulile lui nu vor fi reguli ale aplicării intelectului *în genere* (cum trebuie să fie cele logice), adică *fără deosebirea (specificului) obiectelor*, ci reguli ale aplicării *speciale* a intelectului ce presupun cunoașterea prealabilă a obiectului specific. „Dacă însă facem abstracție de toate cunoștințele pe care trebuie să le împrumutăm numai de la *obiecte* și reflectăm doar la aplicarea intelectului în genere, atunci îi vom descoperi regulile absolut necesare în toate împrejurările și independent de orice obiect determinat al gândirii, căci fără aceste reguli n-am putea gândi. Deci ele pot fi considerate și *a priori*, adică *independent de orice experiență*, căci conțin, *fără a face distincție între obiecte*, numai condițiile aplicării fie *pure*, fie *empirice* ale intelectului în genere. De aici urmează în același timp faptul că regulile universale și necesare ale gândirii în genere se pot referi numai la *forma* și nicidecum la *materia* acesteia“ (L. 65).

doctrina naturii... doctrina moravurilor: partea doctrinală (*doktrinal*) a filozofiei este metafizica naturii și metafizica moravurilor.

Paragraful 3

logica nu poate avea o parte empirică: Afirmația pare a contrazice susținerea din CRP (1998), p. 97 conform căreia logica generală „*are* principii empirice“. Ultima afir-

mație apare pe fondul diviziunii „logicii generale" într-o „logică pură" și o „logică aplicată". Prima „*nu are principii empirice*, prin urmare nu scoate nimic (cum s-a crezut uneori) din psihologie". Cea de-a doua „se ocupă cu regulile folosirii intelectului în condițiile empirice subiective pe care ni le oferă psihologia. Ea *are* deci principii empirice". Logica aplicată este „o reprezentare a intelectului și a regulilor folosirii lui necesare *in concreto*, adică așa cum el este supus condițiilor contingente ale subiectului, care pot împiedica sau promova această folosire și care toate nu sunt date decât empiric. Ea tratează despre atenție, despre piedicile și efectele ei, despre originea erorii, despre starea îndoielii, a scrupulului, a convingerii etc., și, în raport cu ea, logica generală și pură este ceea ce este morala pură, care conține numai legile morale necesare ale unei voințe libere în genere, față de teoria propriu-zisă a virtuților, care consideră aceste legi în luptă cu obstacolele sentimentelor, înclinațiilor și pasiunilor cărora oamenii le sunt supuși mai mult sau mai puțin și care nu poate fi niciodată o știință adevărată și demonstrată, fiindcă ea are nevoie, ca și logica aplicată, de principii empirice și psihologice". Din perspectiva acestei diviziuni a logicii, așadar, *există* un paralelism perfect între logică și etică sau fizică.

Contradicția de care vorbeam dispare dacă presupunem că I. Kant vorbește, în toate aceste paragrafe de început ale IMM, doar despre logica *pură*. Și e foarte plauzibil să credem așa ceva deoarece el consideră că logica aplicată „n-ar trebui să fie numită propriu-zis logică. Ea este o psihologie, în cadrul căreia nu cercetăm cum ar trebui să se comporte gândirea noastră, ci cum se comportă în mod obișnuit" (L. 71). Dacă așa stau lucrurile, atunci putem înțelege de ce „logica aplicată" — care „consideră intelectul numai în combinație cu celelalte facultăți ale sufletului, care îi influențează acțiunile și îi imprimă o direcție de acțiune greșită, contrară legilor pe care el însuși le recunoaște ca fiind

corecte" (L. 71) — se află în raport cu „logica pură" în același raport în care „teoria virtuților" (sau, cum o numește în IMM, „antropologia practică") se află cu „morala pură" sau „rațională".

și care trebuie demonstrat: „Căci, neocupându-se cu aplicarea obișnuită și, ca atare, numai empirică a intelectului și a rațiunii, ci în mod exclusiv cu legile universale și necesare ale gândirii în genere, ea se bazează pe principii *a priori*, din care pot fi deduse și demonstrate ca atare toate regulile sale, cărora ar trebui să li se conformeze orice cunoaștere rațională" (L. 67).

înțelepciunea cu privire la natură: am tradus prin „înțelepciune" termenul german *Weltweisheit*, termen tradus invariabil în edițiile românești, engleze, franceze sau italiene ale IMM prin „filozofie". Noi am păstrat termenul românesc „filozofie" pentru germanul *Philosophie*. *Weltweisheit* e o variantă din limbajul comun al secolului al optsprezecelea pentru *Philosophie*. El ar însemna *știință sau înțelepciune (cu privire la lume, la lumea naturală și la viața practică)*. În mod vădit, Kant folosește cei doi termeni, *Weltweisheit* și *Philosophie*, ca interschimbabili (vezi titlul secțiunii II și anticiparea lui în Pref. 14: primul vorbește de *populären sittlischen Weltweisheit* și al doilea de *populären Moralphilosophie*, referindu-se la același lucru). Merită să captăm totuși în traducerea românească situația specială a limbii germane din vremea lui Kant, aceea de a trece de la statutul de limbă vulgară, la acela de limbă academică.

Paragraful 5

astfel se naște ideea: termenul german *Idee* are atât sensul colocvial de idee sau gând (ca în acest pasaj) cât și sensul *tehnic* de *Idee* — adică de *concept al rațiunii pure*; de regulă, în limba română, pentru a distinge acest al doilea sens, el e scris cu majusculă. Am preferat să-l redăm peste tot cu

minusculă și să lăsăm cititorul să decidă singur unde e vorba de conceptul comun și unde de conceptul tehnic al filozofiei critice kantiene.

Paragraful 6

gânditori independenți (*Selbstdenker*): independenți față de tutela ideologică a ortodoxiei bisericești și față de autoritatea politică. Într-o recenzie din 1783 la lucrarea lui Johann Schulz *Încercare de introducere în doctrina moralei valabilă pentru toate ființele umane fără deosebire de religie*, Kant îl numește pe Schulz *Selbstdenker* (I. Kant, *Review of Schulz's Attempt at introduction to a doctrine of all human beings regardless of different religions*, în M. Gregor (ed.), *I. Kant, Practical Philosophy*, p. 7). Schulz era un preot din Gielsdorf a cărui distanțare față de ortodoxia religioasă și autoritatea politică s-a tradus nu numai în noutatea și „franchețea" scrierilor sale, ci și în refuzul de a purta perucă în timpul predicilor. Această atitudine e tipică pentru gânditorii raționaliști din perioada Luminilor. Ea i-a atras o sancțiune din partea autorităților ecleziastice și politice din Prusia: deși procesul religios nu a găsit contraziceri ale învățăturii creștine de care să fie învinovățit, regele Friderich Wilhelm II a inversat verdictul, i-a penalizat pe judecători și l-a concediat pe Schulz. Și Kant a fost cenzurat de autorități pentru vederile sale neortodoxe cu privire la relația dintre religie și morală.

această din urmă treabă: adică studiul metafizicii moravurilor.

Paragraful 10

înțelepciunea practică universală: referirea se face la lucrarea lui C. Wolff *Philosophia practica universalis* (2 volume, 1738, 1739). În manualele lui Baumgarten, utilizate de Kant

la universitate, prima parte se cheamă la fel și se ocupă de problemele generale, de fundamentare a teoriei etice (despre principiul moralității, despre legi, despre coerciție și necesitare, despre legiuitor, despre pedeapsă și recompensă, despre imputarea unui act etc.). Partea a doua a manualului era un fel de etică aplicată: la fenomenul religios și la diferitele datorii concrete.

voință pură: în psihologia lui Wolff, „străduința noastră esențială spre perfecțiune sau spre bine în general constituie voința noastră. Voința și dorința nu sunt diferite ca natură de « puterea reprezentativă a sufletului ». O reprezentare a ceva ca perfect este o reprezentare care ne îndeamnă spre acel ceva. Voința diferă de dorință doar prin faptul că, prin voință, comparăm gradele perfecțiunii conținute de diferite idei și ne îndreptăm spre cel mai mare" (*apud* J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, p. 570).

numai sub aspectul sumei lor mai mari sau mai mici: La Wolff, „sufletul nu are alte dispoziții de a acționa în afara motivelor sale. Prin urmare, întotdeauna acționăm în mod necesar *în vederea celui mai mare bine sau a celei mai mari perfecțiuni disponibile*" (*apud* J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, p. 571).

Secțiunea I

Paragraful 1

însușiri ale temperamentului: Kant distinge „temperamentul" de „caracter" în *Antropologie* (286–295). Temperamentul e un *dar al naturii*, un „tip de sensibilitate", ce ține de „constituția noastră corporală" și de „elementul fluid care se află în mișcare în corp datorită forței vitale, după anumite legi". Caracterul, în schimb, e dobândit prin exer-

ciţiu social şi presupune principiile voinţei raţionale. Există patru temperamente (sangvin, melancolic, coleric şi flegmatic), precum şi combinaţii ale lor. De exemplu, un om cu un temperament sangvin are particularitatea că senzaţiile îi creează impresii rapide şi puternice, dar ele nu lasă urme profunde şi durabile. Acest tip de sensibilitate se manifestă prin aceea că posesorul lui e neliniştit şi plin de speranţe, îşi schimbă pe neaşteptate atitudinile, bagatelizează totul şi îşi face din orice om un prieten etc. Pentru coleric, pasiunea dominantă e dorinţa onorurilor care, în cazuri extreme, poate deveni o manie. Răutatea şi bunătatea, ca şi rigiditatea în luarea deciziilor sunt considerate de asemenea „dispoziţii ale temperamentului". Trăsăturile rele ale temperamentului „pot fi stăpânite graţie caracterului". „A avea caracter înseamnă acea proprietate a voinţei conform căreia subiectul se leagă el însuşi de anumite principii practice pe care şi le-a prescris într-un mod ireversibil prin propria sa raţiune. ... Nu e vorba aici de ceea ce natura face din om, ci de *ceea ce acesta face din el însuşi.*" De pildă, spiritul rigid, inflexibil în ce priveşte luarea deciziilor corespunde unei dispoziţii naturale cât se poate de favorabile unui caracter bun, dar nu reprezintă încă o trăsătură propriu-zisă de caracter căci pentru aceasta mai sunt cerute „maxime care provin din raţiune şi din principii moralmente practice". „Ceea ce întemeiază un caracter e, în fapt, o absolută unitate a principiului intern care ghidează în general conduita pe durata unei întregi vieţi."

puterea, bogăţia, onorurile: Acestea trei sunt principalele „înclinaţii sociale" care se pot transforma în „pasiuni", luând forma „maniei dominării", „maniei posesiunii" şi „maniei onorurilor". „Trufia" este dorinţa de onoruri care eşuează şi care acţionează împotriva propriului scop. Ea e moralmente condamnabilă şi trebuie corectată de un caracter bun, la fel ca şi „mania de a poseda" bunuri materiale independent de orice dimensiune spirituală (A. 270–275).

să-l facă în mod universal conform scopului (*allgemein-zweckmäßig mache*): Cred că I. Kant a avut în vedere aici punerea în acord a principiului acțiunii (a maximei) cu scopul universal (sau „obiectiv") de care e vorba în *formula scopului în sine*: anume chiar „natura rațională ca scop în sine". M. Gregor, V. Mathieu și H.J. Paton traduc „să-l conformeze scopurilor universale". J. Timmerman e de acord cu această traducere. N. Bagdasar traduce astfel: „să facă universal conformă scopului influența lor asupra simțirii". Iar A. Wood redă în felul următor: „and make them *universally purposive*". Compară cu *die allgemeine Gesetzmäßigkeit der handlungen überhaupt = conformitatea universală a acțiunii cu legea în genere* (I, 17).

Paragraful 2

principiile de bază (*Grundsätze*): *Grundsatz*, ca și *Prinzip*, sunt traduși, de regulă, indistinct cu „principiu" (Bagdasar, Paton, Gregor, Delbos, Wood etc.) pentru că se consideră că nu există o diferență de sens semnificativă între cei doi termeni, cel puțin în IMM. În ce mă privește, deși sunt de acord că sensul are prioritate într-o traducere bună, pledez și pentru scrupulozitate în ce privește acuratețea literală, și voi reda diferit cei doi termeni.

După A.C. Genova (*Kant's Three Critiques: A Suggested Analytical Framework*, Kant Studien, 1969), cuvântul „principiu" (*Prinzip*) are trei sensuri la Kant: 1) „propoziție fundamentală" (*Grundsatz*), i.e. orice regulă sau premisă care determină condițiile pentru subsumarea unor cazuri particulare e, relativ la aceste cazuri, un principiu în sens de propoziție fundamentală (*fundamental proposition*); 2) „principiu" (*Prinzip*), i.e. cunoștințe de bază, condiția altor cunoștințe, care își au originea în rațiunea pură, fără nici o condiționare empirică; 3) „principiu" ca funcție operativă universală a intelectului (e.g. principiul unității transcendentale a

aperceptiei, principiul autonomiei rațiunii practice, principiul caracterului teleologic al facultății de judecare). Doar în primele două sensuri principiul poate lua forma unor „judecăți" (*Urteile*), adică a unei „cunoașteri formulate". Principiul autonomiei rațiunii practice nu e o judecată, ci o *funcție a rațiunii* care „se exprimă în acte ale căror maxime sunt conforme legii morale — (acest principiu e), pe drept cuvânt, atât un *Grundsatz* cât și un *Prinzip* deoarece în domeniul practic vom avea un *Prinzip* care nu e supus iluziilor transcendentale ale rațiunii pure speculative".

Kant se referă într-adevăr explicit la această problemă în CRP (1998), 276. El distinge aici între statutul unei cunoștințe care e *folosită* ca principiu și statutul unei cunoștințe care este principiu prin *originea* sa. Primele sunt numite „propoziții fundamentale" (*Grundsätze*), cele din urmă sunt „principiile prin excelență" (*Prinzip*). De exemplu, premisele unui silogism, fie ele empirice, fie *a priori*, sunt „propoziții fundamentale" în raport cu concluziile lor. Deci ele sunt principii într-un sens relativ sau comparativ. O propoziție universală, cum e o axiomă geometrică, poate fi folosită ca premisă majoră într-un silogism sau într-o demonstrație matematică, dar aceasta nu înseamnă că ea e un *Prinzip*. Ea e un punct de plecare numai pentru concluziile ei.

În schimb, privite după *originea* lor, „principiile propriu-zise" sunt „principiile *a priori* ... care conțin în ele fundamentele altor judecăți ... (și care) nu sunt întemeiate pe alte cunoștințe mai înalte și mai generale" (CRP (1998), 179), e.g. axiomele intuiției, analogiile experienței etc. Principiul suprem al moralității e atât un *Grundsatz* în raport cu datoriile concrete „deduse" din el (el e o *judecată* sintetică *a priori*), cât și un *Prinzip*, întrucât e o cunoștință sintetică *a priori* conținută în Ideea de libertate și e fundamentul altor judecăți sintetice *a priori*. Probabil de aceea „Kant nu face o distincție semnificativă între *Grundsatz* și

Prinzip și îl utilizează pe unul acolo unde celălalt ar părea mai adecvat“ (M. Gregor).

„*Principiile* rațiunii practice sunt *propoziții* care exprimă o determinare generală a voinței. Ele sunt *maxime* subiective atunci când sunt valabile numai pentru voința umană, și *legi practice* obiective atunci când sunt valabile pentru orice ființă rațională“ (H. Caygill).

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant începe prin a vorbi de *Praktischen Grundsätze* (Pref. 9) — redat de noi cu „principiile practice de bază“[26] și referindu-se, probabil, la legile practice. Continuă apoi cu *Prinzip* (pentru principiul suprem al moralității) (Pref. 13), pentru a reveni la *Grundsätze*, prin care desemnează iarăși „principiile de bază ale unei voințe bune“, care nu ar putea fi altele decât tot legile morale. În mod surprinzător, apoi, cu referire la *aceleași* legi morale ale voinței, el folosește cuvântul *Prinzip* (I, 14) — *formelle Prinzip des Wollens* —, termen aplicat imediat mai jos și maximelor materiale: *materielle Prinzip*. Această din urmă folosire a termenilor e aceeași cu cea din I, 15n, unde maxima e numită *subjektive Prinzip* iar legea practică *objektive Prinzip*. În Secțiunea II, *Grundsatz* și *Prinzip* sunt folosiți în mod evident ca interschimbabili, ceea ce i-a făcut pe mulți traducători să-i tălmăcească indistinct. Iată pasajul relevant: „*Maxima* este principiul (*Prinzip*) subiectiv de a acționa și trebuie distinsă de *principiul* (*Prinzip*) obiectiv, adică de legea practică. Maxima … este deci principiul de bază (*Grundsatz*) după care *acționează* subiectul; iar legea este principiul (*Prinzip*) obiectiv valabil pen-

[26] Am preferat această traducere celei sugerate de Genova din cauza naturaleței redării în limba română. Aceeași expresie apare în *Critica rațiunii practice*, Cartea I, capitolul 1, Definiție: „*Principiile* practice de bază (*Praktischen Grundsätze*) sunt *propoziții* (*Sätze*) care conțin o determinare generală a voinței“.

tru orice ființă rațională și *principiul de bază* (*Grundsatz*) după care ea *trebuie* să acționeze" (II, 30n).

În *Critica rațiunii practice* (Cartea I, cap.1, Definiție), atât maxima cât și legea practică sunt numite *praktischen Grundsätze*. Dacă *praktischen Grundsätze* pare să însemne aici un anume gen de „propoziții practice" (*praktische Sätze*) (CRPr. în PP, 164), paragraful 8 al Cărții I revine la *Prinzip* într-un sens diferit, care nu mai are a face cu *judecata*, ci cu *condiția* oricărei judecăți sintetice *a priori*: „*Autonomia* voinței e singurul principiu (*Prinzip*) al tuturor legilor morale și al datoriilor conforme lor. ... Legea morală nu exprimă nimic altceva decât autonomia rațiunii pure practice" (PP, 166). Evident, această utilizare a lui *Prinzip* nu e consistentă cu cea din IMM, I, 15n. Ca să nu mai vorbim că nu e consistentă nici cu felul în care e numit același principiu al autonomiei voinței câteva pagini mai în jos: acolo el e, din nou, un *Grundsatz*[27]. Pentru ca un alt paragraf mai jos, el să redevină un *Prinzip*[28].

Iată cum comentează L. Beck această situație aparent haotică: termenul cel mai general de la care ar trebui să plecăm ar fi cel de „propoziție practică" (*praktische Sätze*), i.e. „acele propoziții a căror cunoaștere joacă un rol în determinarea voinței pentru ca aceasta să facă o anumită alegere între acțiuni posibile. Ele sunt numite « principii » dacă sunt generale, i.e. dacă exprimă o determinare generală a voinței și dacă alte propoziții practice, numite « reguli », sunt subsumabile sub ele sau derivate din ele prin aplicarea lor la

[27] „Dacă am compara acum principiul nostru *formal* suprem al rațiunii practice pure (*formale obersten Grundsatz*) (ca principiu al autonomiei voinței) cu toate principiile (*Prinzip*) materiale anterioare ale moralității ..." (PP, 172).

[28] „Deoarece principiile materiale sunt incapabile să devină legea morală supremă ..., *principiul* (*Prinzip*) *practic formal* al rațiunii pure... " (PP, 173).

circumstanțe specifice". Principiile sunt fie maxime, fie legi practice. Ele dau naștere unor „reguli" care sunt „imperativele". Definiția dată la începutul Cărții I a *Criticii rațiunii practice* se referă deci la „o specie de propoziții practice, anume la principii (*Grundsätze*)". Propozițiile practice au grade diferite de generalitate, de la porunci particulare cum e „închide ușa imediat!", la precepte generale ca „Nu-ți forța șansa când ești la volan!", mergând până la strategii generale de viață cum ar fi „Nu permite ca vreo ofensă să treacă nepedepsită". Așa cum le sugerează și numele, „principiile" trebuie să fie fundamentale, să exprime o determinare sau motivare a voinței care e generală, independentă de vreun angajament anterior și care să aibă sub sine mai multe reguli practice. În *Lecțiile de logică,* el restrânge sensul cuvântului „principiu" la propoziții care sunt sintetice *a priori*. Dar „odată ce a introdus în mod formal cuvântul *Grundsatz*, Kant îl ignoră adesea, într-o manieră regretabilă care-i e caracteristică. (S-a spus despre Kant că a reușit să fie tehnic fără a fi precis.) El folosește aproape invariabil în locul acestuia cuvântul *Prinzip* care, deși considerat a fi sinonim cu *Grundsatz* (*Vorlesungen über Logik*, par. 34), este mult mai vag ca înțeles. Astfel, o regulă sau precept (*Vorschrift*) este adesea numit *Prinzip*, dar un autentic *Grundsatz* este de asemenea numit *Prinzip* (e.g. în par. 4). Acolo unde este necesar, de dragul clarității, mă voi referi la *Grundsatz* în sensul său strict utilizând traducerea „principiu fundamental", deși strict vorbind această expresie e un pleonasm" (L. Beck, *A Commentary*, p. 78).

Deoarece în IMM Kant pare a nu face o distincție semnificativă în utilizarea termenilor *Prinzip* și *Grundsatz*, l-am tradus pe primul cu „principiu" și pe al doilea cu „principiu de bază" (traducerea „propoziție fundamentală" propusă de Genova dă în limba română construcții nefirești).

Paragraful 3

voința bună nu este bună prin ceea ce produce sau înfăptuiește ... ci *numai* prin actul volitiv: Bagdasar traduce greșit acest loc, transformându-l pe Kant într-un filozof *consecinționist* (un anti-kantian!), astfel: „Voința bună nu e bună *numai* prin ceea ce produce și efectuează... ci este prin voliție.“ Traducerea lui Keul e și mai problematică: „Voința bună nu e numai prin ceea ce cauzează sau produce... ci este prin voliție“ (fraza e fără sens în limba română).

actul volitiv (*Wollen*): „Voința este facultatea scopurilor, facultatea de a face ca dorințele să fie determinate de concepte, de reprezentări ale scopurilor, facultatea de a se lăsa condus de o regulă. Ea este o activitate, o efectivitate a intelectului, ea e *rațiunea practică* însăși. **Actul volitiv**, în măsura în care e determinat de motive izvorâte din simțuri sau din intelect, e definit *psihologic*“ (R. Eisler, *Kant-Lexikon*).

desigur, nu ca o simplă năzuință (*bloßer Wunsch*)... : Am tradus *Wunsch* cu *năzuință* (și nu cu *dorință*, cum ne spun dicționarele curente și traducerea lui Bagdasar) pentru că acesta e sensul pe care i-l atașează Kant *în limbajul său specific*. Francezii traduc cu *souhait* iar englezii cu *wish*. R. Croitoru nu deosebește *Wunsch* de *Begierde* și traduce ambii termeni germani cu *dorință* (MM, 71). Kant înțelege prin *dorință* (*Begierde*, *apetitio*) acea determinare a *capacității de a dori* (*Begehrungsvermögen*) care e cauzată de o plăcere și e cu necesitate *precedată* de acea plăcere. Acesta e sensul strict al *dorinței* de a avea sau a realiza un obiect a cărui reprezentare subiectivă ne stârnește sentimentul de plăcere, motiv pentru care îl și dorim. Cum spuneau psihologii vremii, inclusiv cei asociaționiști pe care Kant îi cunoștea, dorința e asocierea dintre reprezentarea mintală a unui obiect și sentimentul de plăcere. Dar capacitatea dorinței are și o formă superioară sau intelectuală. Ea poate fi

determinată și de concepte sau principii raționale, nu doar de senzații venite de la obiecte externe și în această ipostază ea se numește *capacitatea de a face sau a ne abține de la ceva după bunul plac (nach Blieben)*. În măsura în care această capacitate e însoțită de *conștiința unei puteri de a produce printr-o acțiune obiectul vizat* ea se numește „capacitate de alegere" (*Willkür*); dacă nu e însoțită de conștiința acestei capacități atunci ea este „o simplă" (adică e „numai", *bloß*) „năzuință" (*Wunsch*). Voința (*Wille*) e capacitatea de a dori a cărui temei determinant rezidă în rațiunea subiectului, adică „întrebuințează toate mijloacele aflate sub controlul nostru" (vezi MM, Intr. I, Ak. 213). Deci *năzuința* e actul capacității de a dori care nu e legat de conștiința puterii proprii de a acționa pentru a produce obiectul său. În *Antropologie*, aceste concepte sunt distinse astfel: „*Dorința* (*apetitio*) este autodeterminarea puterii unui subiect prin reprezentarea unui lucru de realizat și care ar putea constitui efectul acestei puteri. Dorința sensibilă care are dimensiunea unei obișnuințe se numește *înclinație*. Dorința care nu folosește o anume putere pentru a produce obiectul este ***năzuința*** (*Wunsch*). Aceasta poate fi legată de obiecte pe care subiectul simte că e incapabil să le procure, și atunci avem de-a face cu o năzuință *vană* (de prisos). Năzuința vană de a putea anula timpul ce separă dorința de posesia obiectului dorit e *nerăbdarea*" (A. 251). Deci *năzuința* e un act al capacității de a dori, ca și dorința ori voința, care trebuie pus mai degrabă în relație cu *capacitatea de alegere* și cu *voința* decât cu *dorința sensibilă*. Ea e capacitatea de a te determina prin concepte la acțiune fără conștiința puterii de a realiza efectiv scopul vizat.

Bloß e tradus fie cu *numai*, fie cu *simplu*, *simplă*, în sensul indicării unei exclusivități neabsolute: de exemplu, nu pot obține un principiu *numai* prin analiză conceptuală (sau prin *simpla* analiză a conceptului-subiect care apare în el), căci el nu este o propoziție analitică, ci una sintetică, deci

analiza conceptuală („descompunerea" conceptelor) nu e metoda potrivită aici. Prin urmare, nu pot obține o propoziție sintetică folosind *exclusiv* metoda analizei, ci trebuie să apelez la metoda sintezei. Sau, mă pot presupune ca aparținând *exclusiv* lumii simțurilor: în limbajul lui Kant, ca aparținând *numai* lumii simțurilor sau *simplei* lumi a simțurilor. Sau, „*numai* legea pentru sine (*bloße Gesetz für sich*) poate fi obiect al respectului și, în consecință, o poruncă" (I, 15), adică *exclusiv* legea morală rațională, lăsând la o parte înclinațiile, poate fi o poruncă (am fi putut spune și „*simpla* lege pentru sine ...").

ea ar fi, ca să spunem așa, doar montura: frază ambiguă; „ea" se referă aici doar la *utilitate*, dar același lucru (ar putea fi doar montura ...) se poate spune și despre sterilitate. Fraza trebuie citită astfel: „Ea (utilitatea) ar fi, ca să spunem așa, doar montura (în sensul monturii unei bijuterii) care ne permite să o mânuim ... (să mânuim voința bună ca pe o „piatră prețioasă" aflată în această montură) ...". Bagdasar produce această frază hilară: „Utilitatea sau inutilitatea nu pot adăuga nici scădea ceva acestei valori. Ea ar fi oarecum numai *chenar* pentru a o utiliza mai bine în viața de toate zilele"(! ?).

țelul (*Absicht*) cu care natura: *Absicht* e tradus prin *țel*, deși sensul de dicționar e *intenție* (cum poate fi redat în contexte netehnice). Bagdasar traduce atât *Absicht* cât și *Zweck* cu *scop*, deși Kant distinge de regulă finalitatea naturală de scopurile acțiunii. De cele mai multe ori Kant folosește *Absicht* în sensul de *finalitate obiectivă* a naturii (*Zweckmässigkeit*), dar alteori e indistinct de *scop* (*Zweck*). „O acțiune săvârșită din datorie își are valoarea nu în țelul care trebuie să fie atins prin ea" (I, 14): aici *Absicht* semnifică, evident, scopul, obiectul, *rezultatul obiectiv* ce e vizat prin înfăptuirea unei acțiuni. S-ar putea spune și „intenție"

în sens obiectiv (cum traduc francezii) și să vorbim de o „intenție a naturii" prin *analogie* cu o intenție reală, subiectivă: facultatea de judecată înțelege natura *ca și cum* finalitatea ei ar fi intenționată (Eisler). În istorie se poate vorbi tot prin analogie de o „intenție" sau de „providență". Am păstrat termenul *intenție* (în sens moral) pentru *Gesinnung*.

Paragraful 5

capacitatea de a dori (*Begehrungsvermögen*): *Vermögen* e tradus aici cu „capacitate"; alții îl traduc cu „facultate" sau „abilitate". *Lexiconul filozofic* al wolffianului Meissner din 1737 dă ca sinonime ale lui „Vermögen" *facultas* și *potentia* și le definește în termeni aristotelici ca posibilitate de a face sau a suferi o acțiune. Menționează apoi „facultatea dorinței" (dorința sensibilă și voința) și facultățile cunoașterii (sensibilitatea și rațiunea). La Kant, „facultățile sufletului, descrise variat ca *Seelenvermögen* sau *gesamte Vermögen des Gemüts* sau capabilități (*Fähigkeiten*), cuprind o fundamentală, tripartită „ordine a puterilor noastre de reprezentare, anume: a) facultatea cunoașterii; b) trăirile de plăcere și neplăcere; și c) facultatea de a dori" (H. Caygill). În *Critica rațiunii practice* Kant face aceste remarci: „Mi s-ar putea face și obiecția de ce nu am explicat mai întâi și conceptul *capacității de a dori* (*Begehrungsvermögens*)[29] sau al *sentimentului plăcerii*, cu toate că acest reproș ar fi nedrept deoarece am putea presupune pe drept cuvânt această explicație așa cum e dată de psihologie. ... *Viața* este capacitatea unei ființe de a acționa după legile capacității de a dori. *Capacitatea de a dori* este capacitatea unei ființe de a fi prin reprezentările ei cauza realității obiectelor acestor reprezentări. *Plăcerea* este reprezentarea acor-

[29] Bagdasar traduce: facultatea de a râvni.

dului unui obiect sau al unei acțiuni cu condițiile subiective ale vieții" (CRPr, 95n).

Iată și o referire din *Metafizica moravurilor (Intr. I)*: „Capacitatea de a dori este capacitatea care, prin reprezentările sale, este cauza obiectelor acestor reprezentări. Capacitatea unei ființe de a acționa conform reprezentărilor sale se numește viață."

Am tradus *Begierde* cu *dorință* și nu cu *râvnire* (dorință aprinsă pentru ceva, poftă) pentru că în limbajul tehnic al lui Kant acesta e termenul cel mai general care poate lua, apoi, diverse nuanțe, inclusiv pe cea de poftă. „Toate dorințele omenești sunt sau formale (libertate și putere) sau materiale (raportate la un obiect), dorințe ale iluziei sau delectării sau, în sfârșit, ele se referă la simpla durată a amândurora ca elemente ale fericirii. Dorințe de primul fel sunt: ambiția, setea de dominație și de avere. Cele de felul al doilea: plăcerea sexuală (voluptatea), plăcerea pentru lucruri (trai bun) sau plăcerea socială (gust pentru conversație). Dorințe de felul al treilea, în sfârșit sunt: dragostea de viață, de sănătate, de comoditate (pentru viitor, scutire de griji)" (*Ped.*, 69).

În ceea ce privește *capacitatea de a dori* (nu *capacitatea de a râvni*, cum traduce Bagdasar), Kant distinge între o *capacitate inferioară de a dori* și o *capacitate superioară de a dori* ca „principii determinante ale voinței" (CRPr, 109) — distincție care face, iarăși, improprie traducerea „capacitate de a *râvni*". Diferența dintre ele nu constă în aceea că reprezentările obiectului de realizat, asociate cu sentimentul plăcerii, își au originea în obiect (prin simțuri), respectiv în intelect. Căci dacă principiile determinante ale capacității de a dori sunt situate într-o *plăcere*, nu mai contează de unde provine reprezentarea obiectului, din simțuri sau din intelect: aici avem capacitatea inferioară de a dori. „Principiul fericirii personale, de oricâtă inteligență și rațiune s-ar folosi, n-ar cuprinde totuși, pentru voință,

alte principii determinante decât cele adecvate capacității *inferioare* de a dori“ (CRPr., 111). În aceeași categorie intră dorințele mai fine, cum e aceea a „conștiinței tăriei noastre sufletești pentru biruirea piedicilor care se opun proiectelor noastre“ sau aceea a „cultivării talentelor spirituale“ (CRPr., 110). (Ce ar fi să vorbim aici de *râvnirea* cultivării talentelor spirituale ?!). „Numai atunci și numai în măsura în care ea (rațiunea) decide prin ea însăși voința (și nu este în slujba înclinărilor) *rațiunea este adevărata capacitate superioară de a dori*, căreia cea determinabilă pathologic îi este subordonată“ (CRPr., 111). „*Voința (Wille) este, așadar, capacitatea de a dori* considerată nu atât în relație cu acțiunea (cum e capacitatea de alegere (*Willkür*)), cât în relație cu temeiul care determină la acțiune capacitatea de alegere. Voința însăși, strict vorbind, nu are temei determinant; în măsura în care poate determina capacitatea de alegere, ea este mai degrabă chiar rațiunea practică“ (MM, 71, Ak. 213). Cu alte cuvinte, *Wille* (într-un sens îngust) este sursa legii morale, pe când *Willkür* este capacitatea de a alege, decide și acționa sub guvernarea lui *Wille*. În sens larg, *Wille* se referă la ambele funcții — legislatoare și executivă — fiind capacitatea de a fi lege pentru sine.

doar instinctului: Kant respinge teza că fericirea omului este un scop al naturii, ea fiind un scop al rațiunii și al moralei.

Paragraful 6

din inventarea tuturor artelor luxului comun: „*Luxul* (*luxus*) este exagerarea în privința savurării vieții, în interiorul unei comunități, atunci când ea se asociază cu *gustul* (așa încât această exagerare vine împotriva bunăstării comunității). Când nu e însoțită de gust, această exagerare corespunde *desfrâului* public (*luxuries*). ...Luxul e un ansamblu de *cheltuieli superflue* care *sărăcesc*“ (A. 249). Spre deose-

bire de desfrâu, luxul rămâne totuși compatibil cu progresul culturii unui popor, atât în ceea ce privește artele cât și științele, în timp ce desfrâul stârnește în cele din urmă dezgustul. Prin „artele luxului comun“ Kant înțelege acele arte care urmăresc ostentativ strălucirea exterioară și deliciile personale prin intermediul eleganței (balurile, spectacolele), a diversității și abundenței savuroase (banchetele); se adaugă aici „artele frumoase“ și „artele agrementului“. Atunci când se spune despre un om bogat sau de rang înalt că „știe trăi“ aceasta înseamnă că el dovedește abilitate în alegerea plăcerilor sociabile, cele care presupun măsură (sobrietate), făcându-i pe toți să se bucure de ele și aceasta nu doar pentru o frântură de timp. „Viața bine trăită constă în adaptarea savurării vieții la sociabilitate (deci la gust)“ (A. 249).

Paragraful 7

scopurile înclinației: „scop“ redă cuvântul german *Zweck*. Conceptul de „scop“ este unul cu sens practic, legat de rațiunea practică. Voința este capacitatea scopurilor, iar ființa umană este prin definiție o ființă care acționează după scopuri. Dar, într-un sens derivat, nu numai acțiunile pot avea scopuri, ci și natura: omul este „scopul ultim al naturii“. În acest sens, „scop“ are accepția aristotelică de „cauză finală“ naturală. „*Scop* e echivalent ca înțeles cu ceea ce produce fericirea“ (LE, Vig., 302). „Ceea ce servește voinței ca temei subiectiv al auto-determinării ei este un *scop* (subiectiv)“ (IMM, II, 46). „Umanitatea“ e un *scop obiectiv*, dat de rațiunea practică. Sensurile speciale ale termenului „scop“ trebuie urmărite în fiecare context în parte.

Paragraful 13

pathologică: dependentă de sensibilitate.

numai prima poate fi poruncită: *prima* se referă aici la iubirea practică.

predilecțiile senzației (*Hänge der Empfindung*)**:** am tradus *Hang* cu „predilecție“ (*propensio*). E vorba de fundamentul subiectiv al posibilității unei înclinații (*Neigung*), adică a unei dorințe habituale. Predilecția nu e decât *predispoziția* de a dori o plăcere care creează o înclinație pentru acea plăcere. Predilecțiile sunt temeiul determinării capacității de alegere *anterioare oricărei acțiuni*.

Paragraful 14

mobil (*Triebfeder*)**:** în IMM, II, 42, Kant distinge între „mobil“ ca „temei subiectiv al dorinței“ pe care se bazează scopurile subiective, și „motiv“ (*Bewegungsgrund*), ca „temei obiectiv al unui act volitiv“. Principiile practice bazate pe mobiluri și scopuri subiective sunt numite principii „materiale“ și sunt relative la un agent particular. Ele oferă temeiul numai pentru imperativele ipotetice. În CRPr., Kant definește mobilul asemănător: „Prin mobil (*elater animi*) se înțelege principiul subiectiv de determinare al voinței unei ființe a cărei rațiune nu este deja, conform naturii sale, în mod necesar conformă legii obiective“. Prin urmare, voinței divine nu i se poate atribui nici un mobil, ci doar voinței umane: e.g. interesul (CRPr., 160–161). În plus, Kant vorbește acum despre posibilitatea unor *mobiluri obiective*, despre posibilitatea ca „legea să devină un mobil“. Întrebarea e: „cum poate fi o lege în ea însăși și nemijlocit principiu de determinare al voinței“ ? Răspunsul e: legea morală produce o influență asupra sensibilității subiectului și provoacă un sentiment favorabil influenței legii asupra voinței, un „sentiment moral“, sentimentul de „respect pentru lege“. „Respectul pentru lege nu este un mobil spre moralitate, ci este moralitatea însăși, considerată subiectiv ca mobil“ (CRPr., 165). A fost tradus diferit: *incentive* (Caygill, Wood),

impulsion (Paton), *motive* (Heath), *mobile* (Delbos), *movente* (Mathieu).

Paragraful 17

conformitatea universală a acțiunii cu legea în genere (*die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt*): sensul este acela că principiul universal al voinței este el însuși o lege universală a conformității acțiunilor („conformitatea universală a acțiunii") cu legea *în genere*, adică nu cu o „lege oarecare", având un conținut *determinat* („fără a pune la baza anumitor acțiuni o lege *determinată*"). Ideea e reluată parțial mai jos: „doar conformitatea cu *legea în genere*" (sau „doar legalitatea în genere"), adică nu legalitatea privitoare la o anumită lege *concretă*. Am preferat traducerea mai explicită pentru a nu obscuriza inutil textul lui Kant. Gregor traduce: „conformitatea acțiunilor în genere cu legea universală". Delbos: „conformitatea universală a acțiunilor cu legea în genere". Bagdasar: „cum am privat voința de la orice impulsuri care ar putea să i le deștepte observarea (! ?) unei legi oarecare, nu rămâne nimic decât legalitatea universală a acțiunilor în genere". Paton: „conformitatea acțiunilor cu legea universală în genere". Mathieu: „conformitatea universală a acțiunilor cu legea în genere". Wood: „Legalitatea universală a acțiunii în genere care singură rămâne să slujească voinței ca principiu".

Paragraful 20

nu-l gândește atât de abstract într-o formă universală: „Specificul rațiunii filozofice, după Kant, e de a înțelege universalul *in abstracto*, în timp ce rațiunea comună nu îl surprinde decât *in concreto*" (V. Delbos).

Secțiunea II

Paragraful 1

l-am fi considerat drept un concept al experienței: traducere alternativă: „l-am fi tratat (realmente) ca pe un concept al experienței". De fapt, Kant vrea să spună aici că deși în Secțiunea I el a tratat conceptul de datorie *ca și cum* ar fi un concept al experienței (căci l-a scos din folosirea comună a rațiunii noastre practice), el nu l-a considerat totuși nici un moment ca fiind realmente un concept empiric (generalizat din experiența morală comună), ci ca fiind un concept *pur* al rațiunii practice.

actele și omisiunile oamenilor (*Tun und Lassen*): Traducerea uzuală cu „comportament" este nefidelă; Kant intenționează să pună în evidență atât importanța *actelor* cât și a *abținerilor de a acționa* (sau *omisiunilor*). Această distincție, clasică în teoriile acțiunii, apare, de pildă, în pasajul în care el spune că din principiul moralității pot fi obținute o serie de „datorii negative sau *de omisiune*" (MM, 262).

intenție (*Gesinnung*): am redat *Gesinnung* cu „intenție", deși se susține îndeobște că acest termen nu are această semnificație în uzul comun al limbii, ori că, dacă i-o atașăm, o facem într-o manieră pur convențională. După dicționar, el înseamnă stare de spirit, dispoziție sufletească, intensitate a trăirii ș.a. Totuși, în textul unuia dintre cursurile lui Kant putem găsi corespondentul lui latin — ***animus*** – în expresii de cele mai multe ori de inspirație juridică (*animus commitenda actione*); or, *animus* înseamnă spirit, minte, gând, dar și *intenție*: *hoc animo ut* înseamnă „cu această intenție". Sensul lui pare a fi acela de *spirit în care se acționează în mod constant*: se acționează nu la întâmplare, ci *în spiritul legilor interne* ale ființei raționale, adică moral. În traducerile disponibile ale *Întemeierii* am găsit următoarele

tălmăciri: *intenție* (Mathieu, Delbos), *dispoziție* (Gregor, Wood), *spiritul* unei acțiuni, atitudinea mintală cu care se acționează (Paton), uneori *simțământ*, alteori *intenție* (Bagdasar). Glisarea semantică practicată de Bagdasar e ultimul lucru ce poate fi recomandat, căci ea face traducerea riguros inutilizabilă. Beck preferă „intenție" iar Allison „dispoziție". Traducerea cu *dispoziție* ar putea fi exclusă rapid de argumentul că I. Kant folosește și termenul tehnic *Disposition*, și anume chiar în același paragraf cu *Gesinnung*, i.e. II, 70. Unii ar putea spune același lucru despre *intenție*, căci, cel puțin într-un curs timpuriu, Kant folosește cuvântul *Intention* într-un sens asemănător cu maximă, vorbind despre universalizarea „intențiilor"; totuși, *Intention* nu e un termen tehnic atât de frecvent. A traduce *Gesinnung* cu „spirit" (cu sensul din expresia „spiritul legii") este iarăși problematic: Kant numește buna *Gesinnung* „spiritul (*Geist*) bun care domnește peste noi" și spune despre o acțiune conformă legii și făcută totodată de dragul legii ca fiind moralmente bună nu doar în *litera* ei, ci în *spiritul* ei (sau în al său *Gesinnung*) (CRPr., 161n). Dar marea problemă e, în acest caz, cea lingvistică: apar construcții lingvistice foarte nefirești, mai ales atunci când *Gesinnung* e la plural. De aceea voi rămâne la „intenție", oricât de problematică ar părea unora această traducere.

Iată acum câteva contexte dintr-un curs târziu (1793–1794) care sper să sugereze mai bine ceea ce înțelegea Kant prin *Gesinnung* (traducătorul englez al cursurilor, P. Heath, îl traduce cu „dispoziție"; eu îl voi reda peste tot cu „intenție"):

> „Apare distincția dintre datorii ale dreptului și datorii ale virtuții = *officia justi et honesti*. În acordul acțiunii cu legea rezidă *justitia actionis* și judecata *an aliquid justum sit*[30]. Dar dincolo și mai presus de aceasta, anume în faptul că acțiunea e înfăptuită numai de dragul legii, i.e. că legea singură e temeiul

[30] Dacă un lucru e drept.

determinant al acțiunii sau cauza, mobilul, norma ei, rezidă decizia dacă ea (acțiunea) poate fi *aliquid honestum*[31] sau *animus in praestanda obligatione* — intenția (*Gesinnung*) înfăptuirii unei datorii[32]. Astfel, *justitia actionis* presupune legalitatea actului, dar *animus in commitenda actione*[33] presupune moralitatea lui. ... Căci dacă acțiunea e în conformitate cu legea nu mai rămâne nimic de spus despre intenția (*Gesinnung*) subiectului, sau temeiul motivațional (*Beweggrund*) subiectiv de a acționa, aflată în ideea legii care a fost, sau ar trebui să fie, înfăptuită. Nici omul și nici Dumnezeu nu sunt în stare să constrângă agentul să adopte *animus legis*[34] deoarece acestuia i s-a garantat puterea de a urma legea prin alegere liberă și nu printr-un mecanism" (LE, Vig., 332–333). „Căci dacă ele sunt diferite de datoriile dreptului, în măsura în care acestea din urmă se bazează pe un drept, fac posibile legile externe cu privire la acțiune și pot produce un drept coercitiv, datoriile etice permit totuși, cu privire la maxima acțiunii, o legislație care nu poate fi externă deoarece ea e legată numai de intenția (*Gesinnung*) agentului" (LE, Vig., 335).

Este destul de clar că autorul a introdus conceptul de *Gesinnung* pentru a da seama de un anumit „spirit" în care acționează în mod *constant* agentul moral, spirit ce subdetermină și e exprimat în alegerea, într-un act volitiv sau altul, a unei anumite maxime. E vorba de un concept ce continuă tradiția conexiunii dintre acțiune și un anume *caracter* al agentului, caracter ce oferă temeiul rațional al diferitelor lui decizii particulare și dă seama de o anume coerență și stabilitate a acestora. De altfel, în *Religia doar în limitele rațiu-*

[31] Ceva virtuos.

[32] Compară cu: „Se poate spune despre orice acțiune conformă legii, dar care nu a fost făcută de dragul legii, că este moralmente bună numai în ce privește *litera*, dar nu în ce privește *spiritul* (intenția) ei" (CRPr., 161).

[33] Spiritul în care e făcută acțiunea sau intenția cu care e făcută acțiunea.

[34] Spiritul legii, adică să acționeze moralmente bine nu în *literă*, ci în *spirit*, sau *din intenția* moralmente bună.

nii (1793), Kant caracterizează *Gesinnung* ca fiind „temeiul subiectiv ultim al adoptării maximelor, ... această *Gesinnung* trebuind ea însăși să fie adoptată prin capacitatea de alegere (*Willkür*) liberă, căci altfel nu ne-ar putea fi imputată" (*Rel.* 25), deci fiind el însuși o „maximă de cel mai înalt ordin care oferă o direcție sau orientare pentru viața morală a agentului privită ca întreg"[35]. Kant pare să fi introdus conceptul de *Gesinnung* (intenție) pentru a da seama de acțiunea coerentă și stabilă a agentului moral. În fragmentele de mai sus el ne duce cu gândul la *temeiul motivațional moral* al tuturor maximelor, la o anumită legislație *internă* a agentului liber; conformitatea cu aceasta a *maximei* conferă acțiunii un caracter propriu-zis moral (moral „în spirit"). Totuși, ar trebui menționat că acest concept a căpătat un rol bine articulat abia în lucrările târzii, de după *Critica rațiunii practice*. În *Întemeiere...*, „Kant nu discută niciodată efectiv acest caracter sau dispoziție de fundal, nici nu explică relația sa cu acțiunile particulare care posedă sau nu posedă valoare morală; de aceea psihologia morală a acestei lucrări rămâne cu totul incompletă"[36].

Înainte de a vedea cum apare termenul nostru în *Întemeiere...*, voi adăuga că în prelegerile lui Kant din perioada anterioară anului 1785 *Gesinnung* pare a juca totuși un rol destul de bine conturat. Am ales câteva exemple. De pildă, profesorul spune că o acțiune poate fi practic necesară dar, pentru a o înfăptui, mai e nevoie de un *temei motivațional* (*Beweggrund*) al ei. Acest temei motivațional poate fi de două feluri. Dacă el e derivat din coerciția externă, atunci vom spune că necesitatea acțiunii e juridică. Dacă el e derivat din caracterul intrinsec bun al acțiunii, necesitatea e etică. Etica se ocupă de caracterul intrinsec bun al acțiunilor, jurisprudența de ceea ce e legalmente corect: aceasta din

[35] H. Allison, *Kant's Theory of freedom*, p. 141.
[36] H. Allison, *Kant's Theory of freedom*, p. 136.

urmă se referă nu la intenții (*Gesinnungen*), ci la autoritate și la puterea coercitivă. Dimpotrivă, „etica se referă doar la intenții (*Gesinnungen*)“. „Etica e așadar filozofia intențiilor (*Gesinnungen*)“ (LE, Coll, 90). După cum se vede, termenul nostru apare aici la plural, în timp ce în *Religia* și în *Metafizica moravurilor* ni se spune că există o *singură* intenție (*Gesinnung*). Același plural e prezent și în *Întemeiere...* Kant putea să fi avut în minte intențiile sau personalitățile morale ale *diverselor* persoane.

> „*Gesinnungen* sunt principiile de bază ale acțiunilor noastre și servesc la legarea acțiunii de temeiul ei motivațional. E greu de explicat ce se înțelege prin *Gesinnung*; o persoană care își plătește datoriile, de exemplu, nu este încă din această cauză o persoană virtuoasă, dacă face acest lucru din teama de pedeapsă etc.; totuși, ea e un bun cetățean și acțiunea sa are *rectitudo juridica*, dar nu *ethica*. Dar dacă o face din binele intrinsec al acțiunii, atunci a sa *Gesinnung* e morală și are *rectitudo ethica*. ... O persoană care respectă legile coercitive nu este încă virtuoasă. Virtutea presupune într-adevăr respect și o scrupuloasă supunere față de legile omenești, dar ea se referă la intenția (*Gesinnung*) din care ia naștere acțiunea ce posedă *rectitudo juridica*. ... Moralitatea e un termen ce se folosește numai pentru legile etice, căci chiar dacă legile juridice au necesitate morală, temeiul lor motivațional este doar coerciția și nu intenția (*Gesinnung*)“ (LE, Coll., 90, 91).

Se vede destul de clar și din aceste prelegeri anterioare *Întemeierii...* că *Gesinnung* e privit ca un „temei motivațional“ care determină respectarea legilor propriu-zis morale și din care „iau naștere“ maximele și acțiunile morale. Adoptarea rațională (morală) a maximelor e legată așadar de un ansamblu de intenții subiacente sau de un pattern de acte volitive care oferă agentului mijloacele de a gândi ca întreg viața morală a unei persoane[37]. Ceea ce numim *Gesinnung* a unei persoane este o parte a caracterului ei. Kant

---

[37] H. Allison, *Kant's Theory of freedom*, p. 137.

simte nevoia acestei distincții și în sfera religioasă. Dacă cineva urmează legile lui Dumnezeu, aceasta e, cu diferențele de rigoare, ca și cum ar urma prescripțiile unui legislator uman. Dar acțiunea celui ce respectă legea divină de frica lui Dumnezeu are numai *rectitudo juridica*. Dacă însă o face pentru că acțiunea respectivă i se pare atroce, atunci acțiunea e etică. Dar aceasta este și ceea ce ne învață Isus: să facem acțiunile din dragoste față de Dumnezeu, adică „dintr-un *Gesinnung* bun" (LE, Coll, 91). Voința divină e un *mobil* (*Triebfeder*) extern, dar nu un *temei motivațional* (*Beweggrund*) intern. În schimb, o bună *Gesinnung* e un temei motivațional (LE, Coll., 97).

Remarcabilă aici e folosirea pluralului, ceea ce poate să sugereze o identitate între *Gesinnung* și *maximă*. Și în *Întemeiere...* există un pasaj care pare să identifice cele două concepte: valoarea acțiunii morale constă în „intenții (*Gesinnungen*), adică în *maximele* voinței care sunt gata să se manifeste astfel prin acțiuni" (II, 70). În scrierile mai târzii, Kant vorbește despre „o singură intenție (*Gesinnung*) virtuoasă, temeiul determinant subiectiv al îndeplinirii propriei datorii" (PP, mm., 538). Din cele de mai sus rezultă că identificarea intenției cu maxima e greșită, chiar și pentru fazele timpurii ale gândirii lui Kant.

În *Întemeiere...*, termenul *Gesinnung* apare în următoarele locuri:

– „nu putem deloc aduce exemple sigure ale intenției (*Gesinnung*) de a acționa din pura datorie" (II, 1);

– „realitatea acestei intenții (*Gesinnung*) în acțiunile umane" (II, 1);

– „să producem intenții (*Gesinnungen*) morale pure" prin educație „și să le inculcăm în suflete spre binele cel mai înalt al lumii" (II, 10);

– caracterul bun al acțiunii „constă în intenție (*Gesinnung*)", oricare ar fi rezultatul (II, 22);

– valoarea acțiunii morale constă în „intenții (*Gesinnungen*), adică în maximele voinței“ (II, 70);

– „intenția (*Gesinnung*) moralmente bună, sau virtutea“ (II, 71);

– „onestitate în intenții (*Gesinnungen*)“ (III, 19).

În aceste apariții, *Gesinnung* nu pare a avea un alt sens decât cel schițat mai sus. El e *temeiul motivațional* ultim al acțiunii făcute *din datorie* (al acțiunii morale), temeiul alegerii maximelor morale, care nu poate fi exemplificat empiric. De altfel, în *Critica rațiunii practice* intenția (*Gesinnung*), care privește legea morală, e considerată a aparține ființei inteligibile, manifestarea ei în fenomen fiind „caracterul“ (*Charakter*) (CRPr., 188). Că valoarea acțiunii morale constă în intenții, adică în maximele voinței, poate însemna că intențiile sunt „principiile de bază ale acțiunilor noastre și servesc la legarea acțiunii de temeiul ei motivațional“. La singular, „intenția“ unei persoane se referă la „temeiul motivațional subiectiv“ al acțiunilor care au *rectitudo ethica*. Legarea „intenției“ de „virtute“ (i.e. tăria maximelor unei ființe umane în respectarea datoriei sale, o tărie care poate fi recunoscută doar datorită obstacolelor pe care ea le poate depăși, iar în cazul virtuții aceste obstacole sunt înclinațiile naturale) arată nu că virtutea e totuna cu intenția, ci că virtutea e „o *Gesinnung* în luptă“ cu înclinațiile naturale. În concluzie, o bună *Gesinnung* pare a fi un anume *fel de a fi* stabil al agentului individual (acea „voință bună“) care-l face apt să aleagă maximele morale și, deci, să se comporte moral; e acel temei motivațional subiectiv de a alege maxime în spiritul legii morale.

au existat în toate timpurile filozofi care au negat: care au negat realitatea determinării voinței *doar* de datorie (realitatea *voinței libere*) și au atribuit întreaga cauzalitate a voinței unui determinism natural, dominat de sentimentul iubirii de sine, de urmărirea propriilor interese și nevoi.

Un asemenea filozof era J. Schulz: „Cât privește voința, toate înclinațiile și impulsurile sunt incluse (de Schulz) într-unul singur, anume *iubirea de sine*, deși cu privire la aceasta fiecare ființă umană are reprezentarea sa proprie, care nu poate totuși devia niciodată de la o reprezentare generală. Iubirea de sine e întotdeauna determinată de toate senzațiile noastre luate împreună. ... Prin urmare, *nu există voință liberă*: voința e supusă legii stricte a necesității" (I. Kant, *Review of Schulz's Attempt at introduction to a doctrine of all human beings regardless of different religions*, în M. Gregor (ed.), *I. Kant, Practical Philosophy*, p. 8).

fragilitatea și impuritatea naturii umane: Fragilitatea (*fragilitas*) și impuritatea (*impuritas*) sunt cele două grade inițiale ale înclinării (*propensio*) naturale a omului spre rău: „fragilitatea" e incapacitatea de a te ține de maximele bune chiar dacă le-ai adoptat, iar „impuritatea" e incapacitatea de a îți face datoria dacă nu ești împins de mobiluri non-morale (*Rel.* 29–30).

compatibilitate reciprocă a lor: „înclinațiile naturale sunt *considerate în sine bune*, adică necondamnabile și nu e numai inutil, ci și dăunător și blamabil de a vrea să le extirpăm; trebuie mai degrabă să le controlăm, ca să nu se distrugă unele pe altele, ci să fie făcute să se pună de acord sub forma unui tot numit fericire. Atunci când rațiunea se achită de această sarcină, ea se numește prudență" (*Rel.* 58).

Paragraful 3

cugetele și năzuințele lor (ihr Dichten und Trachten): aceasta e o aluzie la expresia *Tichten und Trachten* din traducerea lui Luther a Facerii 6:5 (A. Wood). A. Wood se ghidează după această traducere: „And God saw that the wickedness of man was great in the earth and that every

imagination of the thoughts of his heart was only evil continuously". M. Gregor traduce: „the intentions and aspirations in them". În ediția din 1975 a Bibliei, publicată de Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, pasajul e tălmăcit astfel: „Văzând însă Domnul Dumnezeu că răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ și că toate *cugetele și dorințele inimii lor* sunt îndreptate la rău în toate zilele". Într-o traducere mai literală, expresia lui Kant spune: cugetele lor (*ihr Dichten*) și năzuințele inimilor lor (*ihr Trachten*); de aceea am tradus „cugetele și năzuințele lor".

chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial: probabil o aluzie la Aristotel căruia, în MM, Kant îi atribuie spusa: „Dragii mei prieteni, nu există nici un prieten" (în sensul prieteniei perfecte, pure) (p. 310).

Paragraful 4

legi apodictice: Sensul originar al lui „apodictic" este „evident de la sine". Dar Kant îl folosește de regulă în sensul de „necesar", deși o anume nuanță epistemică legată de *certitudine* e adesea prezentă. De exemplu, cunoașterea matematică „e o cunoaștere ce se distinge prin certitudine apodictică, adică prin necesitatea ei absolută, ceea ce înseamnă că nu se sprijină în nici un fel pe experiență, fiind, prin urmare, un produs pur al rațiunii" (P. 6).

Paragraful 5

nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu: „Iar Iisus i-a zis: Pentru ce mă numești bun ? Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu" (Luca 18:19).

fac intuitiv (*machen ... anschaulich*): în sensul intuiției sensibile; vezi și II, 72 unde se vorbește în același sens

de aducerea unei idei a rațiunii „mai aproape de intuiție" (de intuința sensibilă).

Paragraful 6

dacă nu există deci...: dacă nu există deci nici un autentic principiu al moralității care să fie empiric, atunci e redundantă întrebarea dacă e bine să expunem conceptele moralității în calitatea lor de concepte *pure*: evident că e bine. Dar întrebarea nu e totuși inutilă atâta vreme cât majoritatea se îndoiește de utilitatea unei filozofii morale pure.

în universalitatea lor: *im Allgemeinen* (*in abstracto*).

Paragraful 7

popularizări filozofice: Referirile lui Kant la „filozofia populară" vizează în primul rând o mișcare filozofică iluministă berlineză, ai cărei reprezentanți notorii erau Christian Garve (1742–1798), Moses Mendelssohn (1729–1786), Christoph Meiners (1747–1810) și Christian Friedrich Nicolai (1733–1811). Referiri critice la această mișcare se găsesc în toată opera lui Kant. În ciuda acestei opoziții teoretice, Kant s-a aflat în bune relații și a admirat cel puțin pe doi dintre reprezentanții filozofiei populare, Mendelssohn și Garve. Influența acestor autori asupra filozofiei sale critice este controversată (A. Wood).

Paragraful 9

hiperfizică: o explicație „hiperfizică" e aceea care înlocuiește lipsa unei explicații fizice prin apel la principii transcendente, care „depășesc orice experiență", de pildă la un autor divin. O „explicație hiperfizică" este aceea prin care „ideile noastre asupra rațiunii omenești (sunt) transpuse

asupra lui Dumnezeu" (P. 58). Hiperfizicul e ceea ce e de ordin suprasensibil.

Sulzer: Jean-Georges Sulzer (1720–1779) este unul dintre așa-zișii „filozofi populari" și director al departamentului de filozofie al Academiei Prusiene de Științe între 1777 și 1779. A publicat o teorie generală a artelor frumoase. Iată ce îi scrie Sulzer lui Kant în 8 decembrie 1770: „Aș vrea realmente să aflu de la Domnia Voastră dacă am putea spera să vedem în curând lucrarea dumneavoastră de metafizică a moralei. Această lucrare e de maximă importanță, dată fiind starea actuală precară a filozofiei morale. Am sperat și eu să fac ceva de acest fel încercând să rezolv problema: „Care e diferența fizică și psihologică de fapt dintre un suflet pe care-l numim virtuos și unul care e vicios ?". Am încercat să descopăr adevăratele dispoziții ale virtuții și viciului în primele manifestări ale reprezentărilor și senzațiilor, și privesc acum la încercarea mea de a le cerceta ca la una nu tocmai reușită deoarece ea m-a condus la concepte care sunt simple și ușor de înțeles și care pot fi aplicate fără efort la educarea și formarea copiilor. Dar în același timp mi-e imposibil acum să desăvârșesc această operă" (*apud*, A. Wood, note la I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited by A. Wood, Yale University Press, 2004, p. 28).

motivații (*Bewegursachen*): spre deosebire de „motive" (*Bewegungsgrund*) care sunt *obiective* căci provenite din „reprezentarea pură a datoriei și, în genere, a legii morale, fără nici un adaos străin generat de stimuli empirici", „motivația" (*Bewegursache*) e cauza subiectivă, contingentă a acțiunii.

Paragraful 12

după reprezentarea legilor: „Reprezentarea" traduce cuvântul german *Vorstellung*. E vorba aici de reprezen-

tările *conștiente*, care sunt: senzația, intuiția și gândirea (conceptele). Gândirea este „*repraesentare per conceptus*". Senzațiile sunt reprezentări *subiective*, legate numai de un anume subiect și de modificarea stărilor lui. Intuițiile și conceptele sunt reprezentări obiective. Principiile practice ale lui Kant sunt de ultimul tip. Aceasta explică pasajul de mai jos (II, 14): „Practic *bun* este însă ceea ce determină voința prin intermediul reprezentărilor rațiunii, deci *nu din cauze subiective*, ci în mod *obiectiv*, adică din temeiuri care sunt valabile pentru orice ființă rațională ca atare. El se distinge de ceea ce este *plăcut*, adică de ceea ce are influență asupra voinței doar prin intermediul senzației, doar din cauze subiective care sunt valabile numai pentru simțul unuia sau al altuia și nu ca principiu al rațiunii, care e valabil pentru toți."

Fenomenele se află în interiorul conexiunilor, determinate prin legi, ale reprezentărilor posibile. În acest pasaj și în cele următoare, Kant vorbește despre *reprezentarea fenomenală* (prin concepte ale rațiunii unei ființe finite în genere și prin concepte ale intelectului uman) a legilor morale noumenale (legile ce guvernează o voință sfântă): e vorba de imperativele categorice. Pentru comparație, vezi următorul pasaj din *Critica rațiunii pure*: „Dacă fenomenele nu sunt considerate decât ca ceea ce sunt ele de fapt, anume nu ca lucruri în sine, ci ca simple *reprezentări*, care se înlănțuie după legi empirice, atunci ele însele trebuie să aibă cauze care nu sunt fenomene" (CRP (1998), 426). Omul, ca subiect al lumii sensibile, este determinat de imperative care îi constrâng voința; aceste imperative sunt „simple reprezentări" sau „efecte" ale „caracterului său inteligibil" sau noumenal (CRP (1998), 427).

constrângerea (*Nötigung*): Bagdasar și Delbos traduc *Nötigung* cu „constrângere". M. Gregor observă că, în mod repetat, Kant folosește *Nötigung* (pe care ea îl traduce, de regulă, cu „necesitare", ca și Paton și Wood) și *Zwang* (coerciție) ca sinonimi. Am preferat să păstrăm diferența dintre

Nötigung și *Zwang* redându-l pe primul cu „constrângere“ și pe al doilea cu „coerciție“ deoarece, în unele texte, Kant face el însuși această distincție, considerându-l pe primul corespondentul german al termenului latin *necessitatio* și pe al doilea al termenului *coercitio*. „Constrângerea morală nu este încă coerciție morală (*coercitio*)“, spune Kant. Constrângerea este numai „temeiul coerciției“; constrângerea este *punerea sub o obligație* a unei voințe care e determinată de impulsurile sensibilității contrare legii morale. Constrângerea morală prin legea rațiunii practice creează numai *posibilitatea* ca voința să acționeze contra impulsurilor sensibile de sens contrar. Când agentul și *face în realitate* acest lucru vom vorbi de *coerciție*. Coerciția poate fi morală (coerciția doar prin ideea legii morale) și patologică sau fizică (coerciția voinței de a acționa într-un anume fel prin impulsuri senzoriale și înclinații care covârșesc forța legii morale) (LE, Vig., 282–3). Merită să fim atenți și la perechea de termeni „necesitate“ — „constrângere (necesitare)“: „Constrângerea (necesitarea) și necesitatea sunt termeni diferiți: primul e necesitatea obiectivă. Constrângerea (necesitarea) e relația unei legi cu o voință imperfectă. În om, necesitatea obiectivă de a acționa conform legilor morale, este constrângerea (necesitarea)“ (LE, Mrong., 234).

Am putea folosi și noi — așa cum o face M. Gregor — „constrângere“ și „necesitare“ ca interschimbabili cu condiția de a avea în minte diferențele de nuanță: coerciția e o specie de constrângere (sau necesitare). *Constrângerea* sau *necesitarea* (morală) e determinarea unei voințe imperfecte prin legi ale rațiunii practice (constrângerea poate fi și patologică, prin impulsuri senzoriale). Mai exact, *Nötigung* e o constrângere *potențială* a unei voințe imperfecte de a acționa într-un anume fel. *Coerciția* e o constrângere *reală* a unei voințe imperfecte de a acționa într-un anume fel. Mai explicit, lucrurile stau astfel: *constrângerea* sau *necesitarea* (*necessitatio*) morală a voinței înseamnă a te afla, ca voință

imperfectă, *sub o obligație morală*; aceasta e o constrângere potențială, nu actuală, în sensul că voința imperfectă ar putea să nu respecte obligația, fiind coerciționată de înclinații. Despre acest gen de constrângere e vorba în II, 12: „Determinarea unei asemenea voințe conform unor legi obiective este *constrângerea* (*Nötigung*), altfel spus, relația legilor obiective cu o voință care nu este întru totul bună va fi reprezentată ca determinare a voinței unei ființe raționale prin temeiuri ale rațiunii, ce-i drept, temeiuri cărora însă această voință, prin natura ei, nu li se supune în mod necesar." În schimb, coerciția (*coercitio*) voinței înseamnă a te afla, ca voință imperfectă, sub o obligație *și a înfăptui efectiv ceea ce cere acea obligație.*

Paragraful 15

raportul legilor obiective ale actului volitiv în genere: i.e. raportul legilor obiective ale actului volitiv (*Wollen*) *al ființelor perfect bune* cu imperfecțiunea subiectivă a voinței unei ființe raționale (parțial bune) în genere, de exemplu, a voinței umane.

Paragraful 19

problematic: *sau „tehnic"*.

Paragraful 23

căci numai legea: acesta este unul din pasajele din care reiese cu claritate modul ambiguu în care folosește Kant cuvântul „lege": pe de o parte ca *imperativ categoric* valabil pentru voințele imperfecte („lege practică"), pe de alta ca *„lege obiectivă"*, purtătoare a unei *necesități* necondiționate, valabilă pentru o voință sfântă.

Paragraful 26

nu trebuie să faci nici o promisiune înșelătoare: Această propoziție, rezultă din context, este un „imperativ categoric"; am numit acest tip de imperative categorice, a căror „sarcină" e limitată la anumite condiții, *imperative categorice concrete.* Kant le mai numește „imperativele datoriei" (II, 32) și e clar că ele sunt mai *multe.* Ele nu trebuie confundate cu „unicul" imperativ categoric ca principiu suprem al moralității (II, 31). Este clar de aici că I. Kant folosește ambiguu termenul „imperativ categoric". Pentru a nu confunda cele două sensuri, numele celui de-al doilea a fost scris în comentariu cu majuscule.

Paragraful 27

vom avea deci de cercetat posibilitatea unui imperativ *categoric* într-un mod cu totul *a priori*, deoarece aici nu avem avantajul ca realitatea lui să fie dată în experiență așa încât cercetarea posibilității lui să fie necesară nu pentru stabilirea sa, ci doar pentru explicarea sa: Bagdasar și Keul traduc greșit, astfel: „Vom avea deci de cercetat posibilitatea unui imperativ categoric cu totul *a priori*, deoarece aici nu avem avantajul ca realitatea lui să fie dată în experiență și deci posibilitatea nu ar fi necesară pentru stabilirea, ci numai pentru explicarea lui." Textul e ininteligibil, iar „posibilitatea nu ar fi necesară" e o construcție de o obscuritate inacceptabilă. Kant vrea să spună că dacă ar fi fost un principiu empiric, imperativul categoric ar fi fost deja *stabilit* prin experiență (ar fi avut *realitatea* dată în experiență), discutarea posibilității lui fiind utilă doar pentru explicarea (definirea) sa; căci definiția reală a unui lucru presupune demonstrarea posibilități lui (reale); dar așa, fiind un principiu *a priori*, cercetarea posibilității imperativului categoric echivalează cu încercarea de *stabilire* a sa.

pentru explicarea sa: „Explicația“ traduce cuvântul german *Erklärung* (termen tradus cel mai des prin „definiție“). Kant observă că „limba germană nu are pentru expresiile expunere (*Exposition*), explicare (*Explikation*), declarație (*Deklaration*) și definiție (*Definition*) decât un singur cuvânt: *Erklärung*“ (CRP (1998), p. 532). „Înțeleg aici prin definiție reală pe aceea care nu adaugă numai la numele unui lucru alte cuvinte mai clare, ci conține în sine o notă clară prin care *obiectul* (*definitum*) poate fi cunoscut oricând în mod cert și care face utilizabil pentru aplicare conceptul definit. Definiția (explicarea) reală ar fi deci aceea care face clară nu numai o noțiune, ci totodată *realitatea* ei obiectivă“ (CRP (1988), 241). *Un concept empiric nu poate fi definit*: „Căci cum în el nu avem decât câteva caractere ale unei anumite specii de obiecte ale simțurilor, nu e niciodată sigur dacă sub cuvântul care desemnează acest obiect nu gândim o dată mai multe caractere, altă dată mai puține. Astfel, în conceptul de *aur*, în afară de greutate, culoare, rezistență, cineva mai poate gândi și proprietatea că el nu ruginește, în timp ce altul nu știe poate nimic despre aceasta.“ Or, definiția „n-ar însemna propriu-zis decât a expune originar conceptul explicit al unui lucru în cadrul limitelor lui“, deci indicând notele lui cu claritate, în mod suficient și *complet* (asigurându-ne așadar „că nu mai sunt alte caractere decât cele care aparțin conceptului explicit“) (CRP (1998), p. 530). *Nici conceptele* a priori *(substanță, cauză, drept, echitate etc.) nu pot fi definite sau explicate*: „Căci nu pot fi sigur niciodată că reprezentarea clară a unui concept dat (încă în mod confuz) a fost explicit dezvoltată decât dacă știu că această reprezentare este adecvată obiectului. Dar cum conceptul lui, așa cum este dat, poate conține multe reprezentări obscure, pe care le trecem cu vederea la analiză, deși în aplicare avem nevoie întotdeauna de ele, explicitarea analizei conceptului meu este totdeauna îndoielnică și poate fi

făcută numai *probabilă* prin numeroase exemple potrivite, dar niciodată *apodictic certă*" (CRP (1998), p. 531). De aceea Kant își afirmă preferința pentru termenul „expunere", care e o aproximare probabilistă a unei definiții. Definiția reală (explicația) presupune întotdeauna demonstrarea *realității* obiectului definit. De aceea, „numai matematica are definiții", căci numai ea își „construiește" conceptele, pe când „definițiile filozofice nu sunt decât expuneri de concepte *date*" (CRP (1998), pp. 531-2).

Iată de ce „libertatea" (un concept *a priori*, o Idee) nu poate primi o „explicație" (definiție): pentru că aceasta ar trebui să fie precedată de demonstrarea *realității* ei obiective sub legi ale naturii, deci faptul că ea există în vreo experiență posibilă — ceea ce e imposibil (vezi III, 29).

imperativul categoric e singurul care sună ca o lege practică: un alt loc în care prin „imperativ categoric" se înțelege o „lege practică" *concretă*: e.g. „să nu faci promisiuni mincinoase!".

Paragraful 28

el este o propoziție practică sintetică *a priori*: atât Bagdasar cât și Keul confundă sistematic *Satz* (propoziție) cu *Urteil* (judecată), confuzie care uneori poate fi fatală. Ei traduc, într-o română problematică, astfel: „el este o *judecată* sintetic practică *a priori*".

Paragraful 33

ca și cum (*als ob*) maxima acțiunii tale ar trebui să devină: ca și cum (*als ob*) maxima acțiunii tale [dacă ar fi universalizată] ar fi să devină *analogul* unei legi universale a naturii teleologice.

Paragraful 34

folosirii cuvintelor adoptate în școli: referirea se face la teza că datoriile perfecte sunt acțiuni constrânse din exterior susținută de școala dreptului natural a lui S. Pufendorf, dar anticipată de H. Grotius, C. Thomasius și J.G. Sulzer.

Paragraful 39

câteva dintre numeroasele datorii reale: acesta este unul dintre fragmentele care demonstrează că atunci când Kant vorbește despre „derivarea“ „imperativelor datoriei“ din „unicul imperativ“ categoric (II, 32), el nu se referă prin expresia „imperativele datoriei“ la formulele subsidiare ale principiului moralității, cum crede V. Rossvaer[38], ci la „datoriile reale“ de tipul celor exemplificate în II, 34–38.

a căror derivare: Termenul german pentru „derivare“ e „Ableitung“. El a fost introdus de editori, termenul din ediția originară fiind „Abteilung“ = împărțire, partiționare, diviziune. Lui Wood, prima formulare i se pare îndoielnică deoarece Kant discută aici numai legătura care există între principiul său și *clasificarea* datoriilor, nu *derivarea* lor.

canonul judecării morale a acțiunii: „canon“ înseamnă în filozofia lui Kant mulțimea de reguli și criterii necesare pentru a distinge judecățile adevărate de cele false sau, în cazul nostru, maximele morale de cele imorale. E un concept de origine epicureană, impus prin contrast cu *organonul* aristotelic (mulțimea de reguli necesare pentru a *demonstra*).

Paragraful 41

respectarea acestei legi ar fi datorie: Iată cum nu trebuie tradus: „... o lege practic*ă care* (!) poruncește prin ea

[38] V. Rossvaer, *The Categorical Imperative and the Natural Law Formula*, în O. Höffe (ed), *Grundlegung*, p. 195.

însăși ... și *observarea* acestei legi e datorie (Bagdasar și Keul). Nu e vorba de nici o observare, ci de respectarea ei, de supunerea la ea.

Paragraful 42

să derivăm realitatea acestui principiu: prin *realitatea* principiului Kant înțelege valabilitatea lui obiectivă.

să fie valabilă pentru toate ființele raționale (singurele cărora li se poate aplica un imperativ) și *numai de aceea* să fie lege și pentru toate voințele umane: aici expresia „pentru toate ființele raționale“ nu se referă la ființele perfect raționale (sfinte), ci la posibile alte ființe raționale finite în afară de om (posibilii locuitori raționali de pe alte planete). Imperativul poate fi aplicat numai unor ființe raționale finite.

Paragraful 45

rațiunea numai pentru sine (*für sich selbst*) determină conduita: Expresia „pentru sine“ apare de mai multe ori în aceste pasaje; ea înseamnă aici că rațiunea determină voința numai pentru sine (adică prin principiile sale formale sau după formă), nu pentru vreun scop empiric extern (nu după materie). Compară cu „Un imperativ categoric (necondiționat) este unul care reprezintă o acțiune ca obiectiv necesară și o face necesară nu în mod indirect, prin reprezentarea unui anume *scop* care ar putea fi atins prin acțiune, ci doar prin reprezentarea acțiunii însăși (a formei sale) și, prin urmare, în mod direct“ (MM, 80, traducere modificată).

Paragraful 46

voința este gândită ... : această definiție a voinței cred că ar trebui înțeleasă astfel: voința este gândită ca o capacitate [a unei ființe raționale] de a se determina pe sine în-

săși la acțiune conform reprezentării unor legi. Compară cu: „Numai o ființă rațională are capacitatea de a acționa *după reprezentarea* legilor, adică după principii, altfel spus are o *voință*“ (II, 12).

Paragraful 51

a-și lua singur viața (***Selbstmorde***): în *Metafizica moravurilor* (421–422) Kant distinge între „a-ți lua singur viața“ (*Selbstmorde*, *homocidium dolosum*) și „sinucidere“ (*Selbstentleibung*, *suicidium*). „A-ți lua singur viața“ (*homocidium dolosum*) e un caz de *autochiria* („a te ucide în mod intenționat“, *die willkürliche Entleibung seiner selbst*), anume cazul în care se poate dovedi că ea e în genere o crimă comisă fie împotriva propriei persoane, fie, prin uciderea propriei persoane, împotriva altcuiva (cazul unei persoane însărcinate care își ia viața). *Autochiria* este fie totală (i.e. sinuciderea, *suicidium*), fie parțială (automutilarea). Automutilarea poate fi la rându-i fie „materială“, ceea ce înseamnă a te lipsi singur de anumite *părți* organice întregi, a te schilodi, fie „formală“, adică a te lipsi singur (permanent sau temporar) de o anumită *capacitate* necesară pentru uzul natural (și, indirect, moral) al puterilor tale.

Paragraful 56

autoare: Cel ce *poruncește* (*imperans*) printr-o lege este *legislatorul* (*legislator*, *Gesetzgeber*). El e *autorul* (*autor*, *Urheber*) obligației în acord cu legea, dar nu e întotdeauna autorul legii. În cel din urmă caz, legea e una pozitivă (contingentă) (MM, p. 84).

Paragraful 57

ca voință universal-legislatoare: traducere alternativă: ca voință care instituie o legislație universală.

Paragraful 65

ale capacității sale conforme voinței: „Astfel, ființele raționale finite, prin urmare oamenii, nu pot pretinde decât la titlul de membri în imperiul scopurilor; evident, numai Dumnezeu poate fi considerat, în gândirea lui Kant, ca suveran, în calitatea sa de « bine suveran originar »“ (V. Delbos).

Paragraful 68

ori un *preț*, ori o *demnitate*: Sursa probabilă a acestei distincții e Seneca, *Scrisori*, 71.33. Vezi și *Antropologia*: talentul are un *preț de piață* deoarece seniorul poate utiliza un om talentat pentru tot felul de scopuri; temperamentul are un *preț afectiv*, căci datorită lui putem să ne distrăm într-un mod plăcut și cel ce-l posedă constituie un companion agreabil; în schimb, caracterul are o *valoare internă* (A. 292).

Paragraful 72

una din ele unindu-le prin sine în ea pe celelalte două: Expresia „una din ele“ (*die eine*) e tradusă de obicei greșit cu „*fiecare* din ele“, ceea ce a dat naștere la o întreagă literatură cu privire la „confuziile“ lui Kant privitoare la relațiile dintre formule. Dintre traducerile consultate, doar Paton și Wood traduc corect cu „una din ele“. Aici nu e vorba că Formula I conține în sine Formula II și III, că Formula II conține în sine Formula I și III etc. ci e vorba doar de faptul că *una* din formule, anume formula *totalității* (i.e. formula imperiului scopurilor) rezultă din unirea (sinteza) celorlalte două formule (formula scopului în sine și formula legii naturii), tot așa cum „a treia categorie (i.e. totalitatea — V. M.) rezultă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi (i.e. pluralitatea și unitatea — V. M.)“ (C.R.P (1998), 115).

integralității **(*Allheit*) sau totalității (*Totalität*) sistemului acestora**: Ca și în alte locuri, Kant folosește în mod alternativ un termen germanic (*Allheit*) și unul de origine latină (*Totalität*) pentru a exprima aceeași idee — semn al tatonărilor sale în constituirea limbii germane filozofice, după o îndelungată perioadă în care limba intelectualilor a fost latina, iar la curtea împăratului se vorbea franceza, germana fiind considerată o limbă a vulgului.

în *judecarea* morală (*in der sittlichen Beurteilung*): în filozofia teoretică, puterea de judecare (*Urteilskraft*) are două funcții de bază pe care Kant le tratează ca sinonime: funcția de a *subsuma sub reguli* (funcția de a sintetiza judecăți) și funcția de *discriminare*, de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o anumită regulă (funcția de folosire a conceptelor pure ale intelectului la cunoașterea obiectelor). În filozofia practică, I. Kant distinge lingvistic între funcția discriminativă a judecăților practice (anume aceea de a distinge între diferite tipuri de acțiuni, de pildă bune sau rele), utilizând cuvântul *Beurteilungskraft*, și funcția de subsumare (adică de a face judecăți conform unor principii raționale clar articulate) care revine puterii de judecare propriu-zise (*Urteilskraft*) (H. Kaygill). M. Gregor traduce cu „appraisal“ (*evaluare* morală), Paton cu „judgment“, Delbos cu „jugement“, Wood cu „judging“ iar Mathieu cu „giudizio“. În general am tradus *Beurteilung* prin expresia „judecare“ pentru a sublinia nuanța de *activitate* pe care o poartă, activitatea de a face judecăți cu rol de discriminare între acțiunile bune și cele rele. Traducerea uzuală cu „judecată“ (un termen românesc polisemic) produce confuzii atâta vreme cât și *Urteil* e tradus la fel — de data aceasta cu sensul de *funcție a unității în reprezentările noastre* (e.g. „Orice metal este un corp“) (vezi CRP (1998), 106). O expresie asemănătoare (*moralischen Beurteilung* — judecarea morală)

apare la II, 39 și se referă la același lucru: la *activitatea de judecare* sau *evaluare* morală a unor cazuri concrete de acțiuni în lumina unei reguli generale.

să procurăm acces (*Eingang*) legii morale: în acest paragraf expresia „a procura acces“ e eliptică, dar aceeași idee e formulată mai explicit în *Prefață*, 8: „... pentru a le procura acces (*Eingang*) (legilor) la voința umană și a le da vigoare pentru punerea lor în practică“. Vezi aceeași expresie în II, 7.

Paragraful 74

scop *de realizat* (*zu bewirkender*): traducere alternativă: scop care urmează a fi realizat (prin acțiune, ca orice scop empiric); el diferă de *umanitate* ca „scop în sine“ care e *deja existent* înaintea oricărei acțiuni pentru că subzistă prin sine.

Paragraful 77

a nu alege decât astfel încât maximele alegerii tale (*zu wählen also so, das die Maximen seiner Wahl*): Kant nu pare să fi făcut deocamdată distincția dintre *Wille* (voință) și *Willkür* (capacitate de alegere), o distincție atât de proeminentă în *Metafizica moravurilor* (M. Gregor).

Paragraful 78

aptitudinea maximelor sale de a contribui la propria sa legislare universală: Iată comentariul lui R. Hare: autonomia înseamnă că „voința noastră e inițial liberă să voiască orice vrem. Nu suntem *constrânși* să voim cutare sau cutare lucru din cauza a ceea ce este acel ceva. Voința e constrânsă numai de ceea ce Kant numește „aptitudinea maxi-

melor sale de a contribui la propria sa legislare universală". ... Adică „ne constrânge numai forma universală a ceea ce urmează să voim și nu vreun conținut. Voința poate accepta numai asemenea conținuturi sau obiecte ale voliției care pot fi voite în mod universal" (R. Hare, *Could Kant Have Been a Utilitarian?*, în R. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 161).

Paragraful 80

pe sentimentul fizic: aluzie la Epicur.

sau moral: aluzie la teoria simțului moral a lui F. Hutcheson (1694–1727).

ca efect posibil: aluzie la poziția lui C. Wolff.

cauză determinantă a voinței noastre: aluzie la morala poruncii divine a lui C. Crusius.

Paragraful 81

principiul fericirii proprii: Referirea se face la teoriile etice egoiste cum sunt cele ale lui T. Hobbes (1588–1679) sau B. Mandeville (1670–1733), teorii care pleacă de la premisa că omul este astfel constituit încât nu urmărește decât realizarea *interesului propriu*, că nici un sentiment nu este dezinteresat, cea mai generoasă prietenie nefiind decât o modificare a iubirii de sine. Din acțiuni egoiste pot rezulta totuși efecte sociale bune datorită „mâinii invizibile" a mecanismelor economice și sociale care face în așa fel încât toți, sau mulți, să poată beneficia de pe urma egoismelor fiecăruia. Aceşti autori neagă existența *motivului moral*, un motiv care vizează binele general. D. Hume critică și el un asemenea punct de vedere, considerând că se bazează pe o psihologie morală eronată care exclude nejustificat motivul moral: noi acționăm pentru că dorim efectiv binele seme-

nilor noștri, pentru că dorim să fim generoși, prietenoși, utili comunității etc.

acest așa-zis simț special: Kant are în vedere aici teoria „simțului moral“ (*moral sense*) a britanicului Francis Hutcheson. În lucrarea sa *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) Hutcheson postulează o natură umană dotată uniform, pe lângă simțul vederii, auzului, mirosului și gustului, cu un „simț moral“, o facultate internă care generează judecățile morale, distincțiile morale și cunoașterea morală. „Calitățile morale nu trebuie să fie raportate la nimic exterior și mai ales nu la o lege externă, ci ele se află nemijlocit în acțiuni. Iată de ce e suficient să luăm în considerare acțiunile, fără a mai considera și altceva, pentru a percepe calitățile lor morale și a le aproba când sunt bune. Simțul moral e pur și simplu această facultate care ne permite să fim sensibili la aceste calități, o « disponibilitate de a recepta ideile simple de aprobare și de condamnare »“ (*apud* L. Jaffro (coord.), *Le sens moral*, Presse Universitaire de France, 2000, p. 33). În viziunea lui Hutcheson simțul moral e o capacitate complexă de alegere a acțiunilor printr-un „calcul moral“ al motivelor care dau naștere acțiunilor, nu al consecințelor acestora.

Paragraful 82

cea mai mare sumă accesibilă nouă: „Aici Kant polemizează cu Iluminismul « scolastic »: cu Wolff mai ales și, în alt fel, cu Crusius. Principiul perfecțiunii (de origine leibniziană și, indirect, neoplatonică) este, în realitate, un principiu *formal*; dar, pentru a-i da un conținut, Kant consideră că este necesar să facem să intervină elemente materiale, care întinează puritatea legii“ (V. Mathieu, nota 24 la Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi Libri, 1994).

Paragraful 84

o combatere amănunțită a tuturor acestor doctrine: A. Wood dă această taxonomie a teoriilor etice pe care le avea în vedere Kant: 1) Teorii „obiective“, fie 1.1) „interne“ (teoria perfecțiunii), fie 1.2) „externe“ (teoria poruncii divine). 2) Teorii „subiective interne“ (teoriile sentimentului fizic și moral). 3) Teorii „subiectiv externe“ (moralitatea e întemeiată în educație (Montaigne) și teoria că moralitatea e întemeiată în constituția civilă (Mandeville)).

Secțiunea III

Paragraful 2

așa încât libertatea, deși ce-i drept nu este o proprietate a voinței după legi ale naturii, nu este totuși de aceea cu totul lipsită de legi: Bagdasar oferă o traducere aberantă: „atunci libertatea, *deși nu este o proprietate a voinței*, este supusă legilor naturale, totuși din această cauză nu este lipsită de legi“. Și aceasta după ce cu un paragraf mai sus tradusese: „libertatea ar fi acea proprietate a ... (voinței)“. Keul corectează puțin, dar insuficient: „atunci libertatea, *deși nu este o proprietate a voinței,* conform legilor naturale, totuși ea nu este lipsită de legi“.

Paragraful 3

ambele cunoștințe: Am tradus *Erkenntnis* prin *cunoștință*; *erkennen* prin *a cunoaște*; *wissen* prin *a ști*; și *denken* prin *a gândi.* Caygill, Paton și Gregor traduc *Erkenntnis* cu *cognition*, Kemp Smith cu *knowledge* iar traducătorii francezi cu *connaissance.* În traducerile românești se utilizează echivalentul *cunoaștere.* În limbajul lui Kant, cele trei

specii ale „actului de a considera ceva ca adevărat" (*fürwahrhalten*) sunt: *meinen* (*a opina*, *dokein*), *wissen* (*a ști*, *epistasthai*) și *glauben* (*a crede*).

H. Paton comentează astfel acest loc: „Cele două « cogniții » pot fi gândite ca subiectul și predicatul unei propoziții sintetice atâta vreme cât avem în minte numai propoziții categorice" (*The Moral Law*, n. 1, p. 99).

Iată și comentariul lui Caygill: „Distincțiile lui Kant între cogniție (*Erkenntnis*), cunoaștere (*Wissen, knowledge*) și gândire (*Denken, thinking*) nu au fost cu strictețe respectate de traducători. ... În tipologia sa a reprezentărilor din *Critica rațiunii pure* A 320/B 377, Kant definește cogniția ca „percepție obiectivă" sau „reprezentare conștientă" obiectivă. Există două feluri de cogniții, anume intuițiile și conceptele, care corespund celor două surse ale cogniției în sensibilitate și în intelect (A 294/B 351). Cogniția e distinsă ... atât de cunoaștere cât și de gândire. Cunoașterea semnifică tocmai caracterul adecvat din punct de vedere subiectiv și obiectiv al unei judecăți și e astfel o proprietate caracteristică a gândirii. Gândirea, la rândul ei, constă în unirea reprezentărilor într-o conștiință sau judecată. În timp ce categoriile gândirii „nu sunt limitate de condițiile intuiției noastre sensibile", cogniția „a ceea ce gândim, determinarea obiectului, presupune intuiția" (B, p. 166). Căci așa cum considera Kant, „pentru a avea cogniția unui obiect trebuie să fiu capabil să-i dovedesc posibilitatea, fie din realitatea lui așa cum e atestată de experiență, fie în mod *a priori* cu ajutorul rațiunii. Dar pot gândi orice doresc, cu singura condiție să nu mă contrazic" (B, xxvi). Cogniția a ceea ce gândim presupune nu numai să fie prezente cogniții sub forma conceptelor și intuițiilor, dar și ca judecata care le unifică să satisfacă principiul contradicției: asemenea condiții sunt întrunite în cazul judecăților sintetice *a priori*" (H. Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 1995).

Cunoașterea (*Erkenntnis*) este, în filozofia lui Kant, reprezentarea unui obiect dat ca atare cu ajutorul concepte-

lor. Pentru a produce o cunoștință, două elemente trebuie să fie prezente: intuiția sensibilă și conceptul intelectului. „Cunoașterea noastră începe cu experiența, căci prin ce ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte pun în mișcare activitatea noastră intelectuală pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență ?" (CRP (1998), 49). De fapt, o cunoștință e un compositum de impresii sensibile provenite din simțuri, ordonate de categoriile intelectului. Cunoștința presupune întotdeauna intuiție sensibilă și concept. Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gândi; numai din reunirea lor rezultă o cunoștință. Cunoașterea speculativă se limitează la fenomene, la obiectele experienței. Lucrurile în sine nu pot fi cunoscute căci despre ele nu avem informații senzoriale. Ele pot fi doar *gândite* (*Denken*). „Pentru a cunoaște un obiect se cere să pot dovedi posibilitatea lui (fie prin mărturia experienței din realitatea lui, fie *a priori* prin rațiune). Dar eu pot *gândi* orice vreau numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi, adică numai dacă conceptul meu e o idee posibilă, deși eu nu pot garanta că în ansamblul tuturor posibilităților acestui concept îi corespunde sau nu și un obiect." De pildă, eu pot *gândi* voința mea ca fiind liberă, ca nefiind supusă legilor naturii, dar nu o putem *cunoaște* astfel, căci în această ipostază nu-i corespunde nici o observație empirică (*Ibid.*, 38). Pentru a produce o cunoștință plecând de la intuiție și de la concept, e nevoie de un act care să compună diversul dat în intuiție conform unității sintetice a conștiinței pe care o exprimă conceptul. Cunoașterea constă din concepte și din intuiții — și se numește „cunoaștere discursivă", respectiv „intuitivă".

acest al treilea ceva: „în judecățile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva (X) pe care se

sprijină intelectul, pentru a cunoaște că un predicat, care nu se află în acest concept, îi aparține totuși. Judecățile empirice sau de experiență nu prezintă în această privință nici o dificultate. Căci acest X este experiența. ... Dar acest mijloc de explicare lipsește cu totul la judecățile sintetice *a priori*. ... Ce este aici X-ul pe care se sprijină intelectul, când crede a găsi în afara conceptului A un predicat B care îi este străin și pe care totuși îl consideră unit cu el ?" (CRP (1998), 57, 58).

Paragraful 5

nu am putut demonstra realitatea acesteia: Deci nu am putut demonstra că Ideea de libertate este o „cunoștință". „Pentru aceasta ne-ar fi trebuit o facultate a intuiției intelectuale, pe care însă nu o avem" (V. Delbos).

Paragraful 6

căci acest „trebuie" este propriu-zis un „vreau": *den dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen*. Traducere alternativă: „căci acest « eu trebuie » este propriu-zis un « eu vreau » care e valabil pentru orice ființă rațională..." (V. Delbos).

Paragraful 7

valabilitatea universală a maximei noastre ca lege: traducere alternativă: valabilitatea universală a maximei noastre transformată (prin universalizare) în lege.

Paragraful 9

concepte reciproce (*Wechselbegriffe*): Paton, Mathieu, Gregor, Delbos traduc cu „concepte reciproce", i.e. având aceeași sferă; Bagdasar traduce inexact cu „concepte care se pot substitui unul altuia".

Paragraful 10

cele două puncte de vedere: „Dacă omul stă sub legea morală, adică dacă temeiul determinant al acțiunii și voliției sale este pur și simplu forma legalității, atunci el trebuie să fie absolut liber. Căci legea morală cere un imperativ categoric și este astfel diferită de orice fel de lege materială, cum ar fi legile naturii, omul fiind astfel independent de legile naturii în privința determinării moralității sale. ...

Dar omul este de asemenea în același timp o ființă naturală și, în acest sens, e supus temeiurilor determinante ale naturii. ... Relația în care e plasat omul cu privire la mijloace, efecte și cauze ale naturii este mecanicismul sau necesitatea naturală. În această privință, acțiunile sale sunt ghidate de temeiuri determinante naturale și rezultă din el, ca om al naturii, în mod necesar, deoarece fiecare acțiune, în acest caz, rezultă ca un efect care, la fel ca toate cele ce se întâmplă în natură, trebuie să aibă cauza sa, iar ultimele sunt pur și simplu cauze determinante impuse de natură (*causae determinantes a natura positae*), factorii determinanți naturali ai acțiunilor sale; până la urmă, toate acțiunile pe care le face ca om al naturii sunt predeterminate, i.e. trebuie să fie privite ca efecte ale unor cauze anterioare. Astfel, ele nici nu pot să-i fie imputate; omul se găsește într-o continuă stare de receptivitate, care a determinat fiecare acțiune a sa, ultima fiind complet lipsită de spontaneitate și, prin urmare, nici evitabilă de către el, dar nici imputabilă lui. De exemplu, un om îl lovește mortal pe altul; dacă e considerat doar ca om al naturii, acțiunea sa e exact la fel ca efectul pe care-l are căderea unei țigle care ia viața acelui om. Omul nostru acționează exclusiv după legile naturii; el poate astfel, în plus, să inițieze, să execute sau să anuleze lovitura fatală într-o manieră din cele mai subtile; și astfel chiar și rațiunea sa, fiind subordonată legilor naturii, poate fi considerată lipsită de orice libertate; el e condus numai de scopul pe care dorește să-l atingă prin lovitură, de pildă, banii

victimei, și își folosește rațiunea în conformitate cu acest scop. Temeiul acțiunii sale e doar un mobil fizic, iar efectul trebuie privit ca orice alt efect al unei cauze, adică unul în care forța sa fizică a fost în acord cu el și a fost pusă în mișcare de avariție, sărăcie etc. Desigur, aceste cauze, cum sunt nevoile, sărăcia sau temperamentul ardent ori sălbăticia, au de asemenea temeiul lor fizic în dorința de cultivare a puterilor minții și, mai târziu, în educația greșită sau inadecvată; putem deci vedea că încă din perioada de tinerețe a agentului încep să apară cauzele care au produs efectele lor și că aceste efecte ulterioare devin la rându-le cauze pentru efecte subsecvente și tot așa până la fapta finală. ...

Se presupune uneori, de pildă de către Wolff și Baumgarten, că agentul e independent de orice necesitate naturală în măsura în care acțiunile sale sunt guvernate de motive și astfel sunt determinate de intelect și rațiune; dar acest lucru este fals. Omul nu e făcut liber în raport cu mecanismul naturii prin faptul că el folosește în acțiunea sa un *actus* al rațiunii. Orice act al gândirii și reflecției este și el o manifestare a naturii, în care intelectul caută conexiunea cauzelor lucrurilor cu efectele lor și alege mijloacele de a acționa în consecință; ... e sigur că mai multă activitate și intelect sunt adesea implicate în șarlatanii, furturi, crime etc. decât în respectul placid al legii morale. Prin urmare faptul că un om este determinat să acționeze pe temeiuri ale rațiunii și intelectului nu îl scoate încă din orice fel de mecanism al naturii. ...

Prin urmare, toate acțiunile stau sub principiul determinismului, cu toate că le putem numi predeterminate numai dacă temeiurile acțiunii vor fi găsite într-un moment de timp anterior; dar va trebui să presupunem contrariul dacă temeiurile acțiunii nu sunt predeterminate, iar agentul e inițiatorul și cauza completă a actului său. În primul caz, acțiunea nu e în puterile sale, în al doilea agentul se determină singur la acțiune, fără intervenția unor cauze străine. Ei bine, în cazul omului, sunt prezente în acțiunile sale ambele te-

meiuri de determinare. Prin urmare, a gândi omul ca fiind liber înseamnă a trebui să-l considerăm fie

a. ca o ființă senzorială. Aici el se cunoaște pe sine nu așa cum este, ci așa cum își apare. Această latură a sa se numește fenomen. El este abordat, în acest caz, în măsura în care e conștient de sine, de existența sa și de acțiunile sale, atât prin intermediul simțurilor sale externe cât și cu ajutorul simțului intern. Condițiile sensibilității sale și constituția simțului său intern dau măsura acțiunilor sale în acest caz.

b. ca o ființă inteligibilă, i.e. ca o ființă care trebuie să fie declarată independentă de orice influență a sensibilității și considerată în această lumină. Această latură e numită noumen. Din acest punct de vedere, temeiurile determinante ale acțiunii sale sunt independente de orice timp și spațiu, iar cauzalitatea acțiunilor sale există doar prin rațiune. Numai sub acest aspect poate fi el liber, deoarece numai în aceste condiții are el absolută spontaneitate, acțiunile sale fiind fundamentate pe autonomia rațiunii, iar determinarea lor fiind categorică. ...

Dar tocmai acest lucru s-a cerut omului *qua* noumen sau ființă inteligibilă; prin urmare, *o auto-determinare intrinsecă prin rațiune e imposibilă în cazul naturii umane*; numai ca ființă inteligibilă scapă el complet de lumea simțurilor. ...

Libertatea, așadar, nu poate fi cunoscută și, astfel, în sine nu există libertate; numai opinia că suntem liberi e capabilă de explicație. Dar a reprezenta omul ca liber întâmpină această mare dificultate, anume că trebuie să-l gândim în lumea simțurilor și în relație cu necesitatea sa naturală. Pare să existe o evidentă contradicție în faptul că un om se presupune a se putea determina singur — și să răspundă de aceasta — și totuși să fie în același timp predeterminat. Această contradicție nu va putea fi înlăturată decât dacă vom fi obligați să privim omul sub două laturi ale sale, anume ca fenomen, i.e. ca aparență prin simțul său intern, și ca noumen, i.e. așa cum se gândește el, în sine, prin legile morale“ (LE, Vig., 268, 270, 271).

Paragraful 11

toate reprezentările care ne vin: Kant consideră *receptivitatea* (pasivă) drept caracteristică definitorie a sensibilității.

cunoașterea *fenomenelor*: Termenul german *Erscheinung* este tradus prin „aparență“ de Gregor, Wood și Paton, prin „fenomen“ de Delbos, Mathieu și Bagdasar și, alternativ, prin „fenomen“ și „manifestare sensibilă“ de Bagdasar și Moisuc în CRP (1998), 246. Kant distinge, totuși, între fenomen (*Erscheinung*) și aparență (*Schein*), ultima, *apparentia*, fiind ceea ce în datele cunoașterii sensibile și în fenomene (*phaenomena*) *precede* folosirea logică a intelectului. Aparența (*Apparenz*) este felul sau aspectul subiectiv în care îmi apare fizic un lucru, de pildă cerul cu stelele lui ca o *boltă*. Pentru a nu lua drept obiectiv ceea ce e numai o aparență subiectivă, noi comparăm între ele diferitele aparențe și, prin reflecție asupra lor, adică prin punerea la lucru a regulilor intelectului, le transformăm în *experiență* sau *fenomen*. Conceptele comune ale experienței sunt numite *empirice*. Fenomenul e o *realitate* empirică, nu o simplă aparență sensibilă, e realitatea relativă la sensibilitate și intelect, felul în care realul se prezintă pentru orice subiect cunoscător în formele intuiției și ale intelectului. Aceste „*Erscheinungen*, întrucât sunt gândite în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*“ (C.r.p (1998), 246). În aceleași pagini ale *Criticii rațiunii pure*, Kant distinge *fenomenele* de *noumene* în termenii distincției dintre lumea simțurilor și lumea intelectului.

simțul intern: „De îndată ce noi posedăm un *simț dublu*, unul *extern* și altul *intern*, putem așadar considera totodată, după această dualitate, lumea ca sumă a tuturor cunoștințelor empirice. Lumea ca *obiect al simțului extern* e *natura*, dar în calitate de obiect al simțului intern este *sufletul*

sau, mai mult, *omul*“ (Georg. phys., par. 2) (apud R. Eisler, *Kant-Lexikon*).

Paragraful 13

ca pură auto-activitate: Am tradus *Selbsttätigkeit* cu „auto-activitate“ și nu cu „pură spontaneitate“ cum e de regulă tradus, având în vedere că I. Kant utilizează și cuvântul *Spontaneität*.

Paragraful 14

aparținând lumii inteligibile: Kant folosește, aparent indistinct, *Verstandeswelt* (lumea intelectului) și *intelligibilen Welt* (lumea inteligibilă). Poate că de aceea a devenit o practică traducerea lor cu aceeași expresie: „lumea inteligibilă“. Nerespectarea diferențelor terminologice poate juca însă feste. Bunăoară, în acest caz, H. Allison găsește că distincția de mai sus e relevantă din punct de vedere teoretic: „Trecerea de la posedarea rațiunii la apartenența la lumea inteligibilă este punctul crucial în deducție, căci ea furnizează atât premisa non-morală dorită cât și baza pentru a înlătura îndoielile globale cu privire la acțiune. Din păcate, atunci când face acest pas decisiv, Kant exploatează o ambiguitate a noțiunii de „lume inteligibilă“. Mai precis, Kant se referă atât la o *Werstandeswelt*, cât și la o *intelligibilen Welt* (pe ambele Paton le redă cu lumea inteligibilă) și alunecă de la prima la a doua fără suficientă justificare. Prima trebuie înțeleasă în sens negativ, ca înglobând tot ceea ce e nonsensibil sau „doar inteligibil“, adică tot ceea ce e gândit ca fiind scutit de condițiile sensibilității (noumenul în sens negativ). Ultima trebuie înțeleasă pozitiv ca referindu-se la un tărâm suprasensibil guvernat de legi morale, un „imperiu al scopurilor“ sau, echivalent, „totalitatea ființelor raționale ca scopuri în sine“ (G. 458). Aceasta e, evident, noumenală într-un sens pozitiv. Scopul este de a arăta că ființele

raționale, inclusiv ființele raționale imperfecte cum suntem noi înșine, sunt membri ai unei asemenea *intelligibilen Welt* pentru că aceasta ar implica faptul că ei se află realmente sub legi morale. Problema e că posesia rațiunii, care se presupune că asigură intrarea în această lume, ne duce doar în *Verstandeswelt*" (H. Allison, *Kant's theory of freedom*, p. 227). Dar nici Allison nu pare să observe că I. Kant utilizează, de fapt, trei expresii: *Verstandeswelt*, *intelligibilen Welt* și *intellektuellen Welt*. Lăsăm comentatorului ingenios plăcerea de a face distincțiile de substanță între ele, dacă există asemenea distincții.

Paragraful 15

în idee: Aceasta înseamnă că omul ca ființă sensibilă nu acționează întotdeauna moral, așa cum bine o știe fiecare dintre noi. El acționează întotdeauna moral numai în *supoziția* libertății, adică a independenței lui totale de cauzele sensibile.

Paragraful 17

nemijlocit legislatoare: „Nemijlocit" înseamnă independent de impulsurile senzoriale și de obiectele lor (H. Paton).

Paragraful 19

el nu poate să realizeze *ușor* acest lucru cu sine (*kahn es nicht* wohl *in sich zu Stande bringen*): Bagdasar, Gregor, Paton, Wood, Delbos și Mathieu traduc greșit acest loc, astfel: „el nu poate realiza această dorință". Toți aceștia trec cu vederea faptul că „răufăcătorul cel mai înrăit" are totuși principii practice bune. Ceea ce vrea să spună Kant nu e că el *nu poate* să înfăptuiască asemenea intenții bune, ci că nu poate să le înfăptuiască *ușor* (sau *bine*), fiind atras de înclinațiile și impulsurile ce-l domină. „Wohl" era pe vre-

mea lui Kant adverbul corespunzător lui „gut“, o distincție care s-a pierdut între timp în germană. Ar fi o mare problemă pentru teoria lui Kant dacă ar interzice *total* unei ființe raționale, fie ea și rea, să poată adopta principii morale. Asupra acestei nuanțe am fost atenționat de Jens Timmerman, care mai remarca faptul că nici o traducere englezească a *Întemeierii...* nu a captat această nuanță.

În general, în viziunea lui Kant, omul se află în zona intermediară dintre extremele sfințeniei și diabolicului. Ființa umană nu poate fi niciodată o ființă *sfântă*, deși aceasta este idealul ei: „Să notăm că o predilecție (*Hang*, *propensio*) spre rău este considerată aici ca prezentă în fiecare om, inclusiv cel mai bun (în ceea ce privește acțiunile sale)“ (*Rel.* 30). Dar o ființă umană nu poate fi nici o ființă diabolică: „O rațiune care se detașează complet de legea morală, malignă într-un fel (o voință absolut rea), conține prea mult, căci prin aceasta opoziția la lege va fi ea însăși ridicată la rang de motiv ... și astfel subiectul va deveni o ființă *diabolică*. Nici unul dintre aceste două cazuri nu se aplică la om“ (*Rel.* 35). Chiar și în cel mai rău om (*vitiositas, pravitas, corruptio*) e prezentă legea morală, atâta doar că mobilul ce emană din legea morală acționează, în acest caz, „*după* alte mobiluri (nemorale)“ (*Rel.* 30). În alte cazuri, cel al „fragilității (*fragilitas*) naturii umane“, bunăoară, voința morală e bună, dar omul nu are puterea să o pună în practică; iar în cazul „impurității sufletului“ (*impuritas, improbitas*) maxima nu conține doar mobilul respectului pur al legii, ci acesta e întărit de alte mobiluri nemorale care determină acea persoană să respecte legea: în acest caz, acțiunile conforme datoriei nu sunt făcute *doar* din datorie (*Rel.* 29).

„*trebuie*“-le moral este așadar...: „*Dar moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibilen Welt*“. Traduceri alternative: „Ceea ce trebuie el să facă din punct de vedere moral este deci ceea ce el vrea propriu-zis să facă în mod cu totul necesar ca membru al

unei lumi inteligibile, aceasta nefiind considerat de către el ca datorie decât în măsura în care se consideră în același timp ca membru al lumii sensibile“ (V. Delbos). „Moralul « eu trebuie » este astfel un « eu vreau » (*I will*) pentru om ca membru al lumii inteligibile; și e conceput de el ca un « eu trebuie » numai în măsura în care el se consideră pe sine ca fiind în același timp un membru al lumii sensibile“ (H. Paton). „Moralul « *trebuie* » este deci propriul său « *vreau* » (*will*) necesar ca membru al unei lumi inteligibile și e gândit de el ca « trebuie » numai în măsura în care se privește pe sine în același timp ca membru al lumii simțurilor“ (M. Gregor).

Paragraful 20

de aici vin toate judecățile despre acțiunile ce *trebuiau să se întâmple*, chiar dacă *nu s-au întâmplat*: Iată o mostră de traducere neinspirată care introduce o confuzie pe care textul lui Kant nu o are: „De aici provin toate judecățile asupra acțiunilor prin care ei declară că ar fi trebuit să se întâmple, deși nu s-au întâmplat“ (Bagdasar).

Paragraful 23

***bonum vacans*:** loc al nimănui (lat.)

Paragraful 26

răspunderea pentru cele dintâi: adică pentru înclinațiile și impulsurile de care a fost vorba mai sus.

Comentariu la *Întemeierea metafizicii moravurilor*

VALENTIN MUREȘAN

1. Kant și „critica rațiunii practice"

„*Luminarea este ieșirea omului din starea de minorat a cărei vină o poartă el însuși. Starea de minorat* este nepuuința de a se servi de mintea sa fără a fi condus de altcineva. Te faci *tu însuți vinovat* de această stare atunci când cauza sa nu se află într-o lipsă a inteligenței, ci în lipsa fermității și a curajului de a se sluji de ea fără a fi condus de altcineva. *Sapere aude!* « Ai curajul să te servești de *propria* minte! » este, prin urmare, deviza luminării."

I. Kant,
Răspuns la întrebarea: „Ce este luminarea?"

1.1. Modelul legalist și cel teleologic în teoria etică

Immanuel Kant (1724–1804) e unanim considerat drept cel mai important filozof modern, drept una dintre figurile emblematice ale iluminismului european, drept arhetipul intelectualului convins că omenirea e capabilă să progreseze prin propriile sale puteri, nelipsindu-i capacitatea de a-și utiliza rațiunea spre a înțelege principiile naturii și ale acțiunii, fără nici un fel de tutelă exterioară, nici măcar una de natură divină. Marea sa invenție în domeniul filozofiei morale, prin care s-a deosebit de toate școlile anterioare, ca și de morala oficială, religioasă, a fost ceea ce Schneewind a numit „morala autonomiei", morala ca „autoguvernare a ființei umane", opusă moralei „supunerii" față de voința lui Dumnezeu sau față de vreo autoritate laică oarecare[39]. Această convingere originală, care a impus nu numai noi principii etice, ci și o modificare a perceperii de sine a omului ca ființă morală, l-a călăuzit de-a lungul întregii sale vieți; iat-o exprimată într-o lucrare târzie, din 1792:

„Morala, în măsura în care este întemeiată pe conceptul de om ca ființă liberă, care însă tocmai de aceea, prin rațiunea sa, își impune singur legi necondiționate, nu are nevoie nici de ideea

[39] J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, Polirom, Iași, 2003.

unei alte ființe superioare acestuia pentru ca el să-și cunoască datoria, și nici de un alt resort decât legea însăși, pentru a o respecta. ... Morala nu are nicidecum nevoie de religie, ci își este sieși suficientă, grație rațiunii practice pure" (*Rel.* 3).

În secolul al XVIII-lea, secol încă dominat de credința creștină a inseparabilității moralei de religie, o asemenea concepție nu putea să pară decât revoluționară în sensul rău al cuvântului, adică pur și simplu periculoasă. Publicarea, în 1793, a lucrării sale *Religia numai în limitele rațiunii*, din care face parte citatul de mai sus, i-a adus această neliniștitoare epistolă din partea regelui Friedrich-Wilhelm II, în anul 1794:

„Mai întâi, salutul nostru plin de grație, demnului și marelui erudit, iubitului nostru supus!
Sublima noastră persoană a constatat cu mare neplăcere, de nu puțină vreme, că vă folosiți într-un mod nepotrivit de filozofia dumneavoastră pentru a deforma și umili mai multe dogme capitale și fundamentale ale Sfintei Scripturi și ale Creștinismului, așa cum ați făcut de exemplu în cartea *Religia numai în limitele rațiunii*, dar și în alte tratate mai puțin întinse. Ne așteptam la altceva din partea dumneavoastră; trebuie să recunoașteți și dumneavoastră maniera de nescuzat în care acționați împotriva datoriei pe care o aveți, aceea de dascăl al tinerilor, și împotriva intențiilor Noastre suverane care vă sunt binecunoscute. Vă cerem de îndată o justificare dintre cele mai scrupuloase și așteptăm de la dumneavoastră, pentru a evita dizgrația Noastră supremă, să nu mai cădeți într-o asemenea greșeală și în viitor, ci mai degrabă, în conformitate cu datoria dumneavoastră, să folosiți considerația de care vă bucurați și talentele voastre pentru a înfăptui tot mai bine intenția Noastră suverană. În caz contrar, și dacă persistați în reaua dumneavoastră voință, va trebui să vă așteptați negreșit la măsuri dezagreabile.

Al vostru iubitor rege,"[40]

---

[40] E. Kant, *Le conflit des facultés*, Vrin, 1997, p. 5.

Hotărât lucru: veacul lui Kant nu era un veac al gânditorilor independenți, nici al savanților creatori care voiau să facă din cercetarea omului o *știință*. Scrisă pe un ton vădit autoritar, fără a-și menaja câtuși de puțin destinatarul, scrisoarea era totuși adresată unuia dintre cei mai celebri și mai venerabili profesori ai Universității din Königsberg. Orice s-ar putea spune despre acest profesor respectat, care împlinea atunci 70 de ani, mai puțin un lucru: că nu a simțit pe propria piele ce înseamnă că legea juridică și morală a vremii exprimă o „voință exterioară". Ironia sorții face ca această temă să fi fost pentru el, în anii din urmă, subiect predilect de cercetare în mai multe lucrări cu caracter teoretic. Universitatea la care lucra Kant își cerea, după cum se vede, cu destulă timiditate „autonomia" într-un context istoric în care facultățile din care era compusă trebuiau să predea numai după compendii aprobate de guvern și fără să se abată câtuși de puțin de la „teoriile ce emanau din voința arbitrară a unui superior"[41]. Această mentalitate autoritară — în politică și în morală — nu era defel o noutate. Morala teologică medievală, așa cum a fost ea sintetizată de Thoma din Aquino, acreditase cu mult înainte principiul *impunerii* legii (morale) de către Dumnezeu oricărui om, considerat păcătos prin natură și incapabil să-și croiască singur destinul moral, prin intermediul Bisericii și al Statului. Iată ce scria Thoma în acest sens:

„Am stabilit mai sus că legea nu este nimic altceva decât un anumit dictat al rațiunii practice impus de un conducător ce guvernează o comunitate perfectă. Plecând de la faptul că lumea e guvernată de providența divină, așa cum am argumentat în Partea I, e evident că întreaga comunitate a universului e guvernată de rațiunea divină. Prin urmare, guvernarea rațională a tuturor lucrurilor de către Dumnezeu, ca un conducător universal, are calitatea unei legi. ... Pentru ca omul să știe cu certitudine ce trebuie să facă și ce trebuie să nu facă, e necesar

[41] *Ibidem*, p. 20.

> să fie îndrumat în acțiunile lui de o lege dată de Dumnezeu, căci cu siguranță o asemenea lege nu poate greși“ (*Summa Theologiae*, Qu. 91)[42].

Desigur, nu vom putea spune că legea divină absolută acționează „din exterior“ în exact același fel în care o fac decretele regelui. Căci ea se află *în* sufletele oamenilor, așa cum ne spunea încă Apostolul Pavel:

> „Căci, când păgânii, care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege; care arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor“ (*Romani*, 2:14, 15).

Pentru Thoma, așadar, legea morală este *pusă în* sufletele oamenilor de către Dumnezeu; ea nu e *opera* oamenilor, așa cum va pretinde Kant. Pentru susținătorii tradiționaliști ai moralei creștine, greșeala fatală a „păgânilor“ a fost căutarea „scopului ultim“ al omului în viața de aici — cum a făcut, bunăoară, Aristotel, în discuția sa despre „fericire“ (*eudaimonia*). În realitate, ne spun teologii, niciodată omul nu poate avea o viață împlinită numai grație bunurilor lumești: „nimeni nu este fericit în viața aceasta“ (Thoma din Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 48). Și adaugă: „Fericirea perfectă ultimă (*beatitudo*) ne poate veni numai din contemplarea esenței divine. ... Fericirea omului constă numai în unirea sa cu Dumnezeu“ (*Summa theologiae*, I-II, Qu. 3). Pe de altă parte, știm prea bine că omul e prin natura sa o ființă păcătoasă, dominată de dorințe egoiste pe care nu și le poate reprima, dorințe care tocmai de aceea *trebuie* să-i fie reprimate. Iar morala e unul din instrumentele inventate de el pentru a încerca această disciplinare sufletească și această întoarcere smerită cu fața către Dumnezeu. Dar omul e, se știe, o ființă prin natura sa imperfectă și slabă, incapabilă să se facă pe sine, de la sine, bun; el poate fi con-

[42] P.E. Sigmund (ed.), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, W.W. Norton & Company, New York, London, 1988.

dus către Dumnezeu numai *făcându-l* să asculte de legile divinității, fie aceasta și sub amenințarea *pedepsei*. Se poate spune de aceea că morala teologică tradițională e una „exterioară“ (*heteronomă*, cum va spune autorul nostru), nu numai în sensul că privește legea morală ca avându-și izvorul *în afara* omului, în voința divinității, ci și în acela că ea trebuie impusă prin sancțiuni *punitive*, instituționalizate, fiind incapabilă să înrâurească *de la sine* sufletul omenesc.

Această viziune asupra moralei ca *sistem al datoriilor universale* față de Dumnezeu — o viziune, în fond, juridică — nu a dominat întotdeauna cultura europeană. De la Platon și până în zorii creștinismului instituționalizat a dominat punctul de vedere *teleologic* despre morală, a cărui paradigmă a fost, cel puțin în parte și la origini, *Etica nicomahică* a lui Aristotel. Spre deosebire de modelul legalist, modelul teleologic consideră etica drept o disciplină practică mai asemănătoare unei „arte“ (*tehne*), cum e medicina bunăoară, o cunoaștere neformulabilă în legi fixe cu caracter universal. O artă e un ansamblu de cunoștințe și abilități care concură la realizarea unui produs (sănătatea, în cazul artei medicale). În mod analog, o știință practică, cum e etica sau politica, va urmări să realizeze ca scop ultim o viață fericită, o viață *de aici* fericită! Întrebarea eticianului aristotelic este: cum ar trebui să *fiu* pentru a avea o *viață* fericită? Omul trebuie să promoveze anumite *scopuri* bune, iar etica ne învață cum să facem acest lucru: prin cultivarea *virtuților* caracterului. Dar ea nu furnizează legi universale de conduită, valabile în mod invariabil pentru orice persoană, ci mai degrabă o pedagogie morală capabilă să ne arate cum putem trăi înțelept. Abia morala iudeo-creștină s-a impus ca o morală a legii, a datoriilor față de Dumnezeu. Tradiția teleologică a dat naștere „eticilor virtuții“, în multiple variante, de la etica lui Platon și Aristotel, până la cea a lui MacIntyre și Philippa Foot, astăzi. Aceluiași model teleologic îi e îndeobște subordonat (cel puțin în parte) un tip de teorie etică

ce a devenit celebru abia în Anglia erei moderne, anume *utilitarismul* (Bentham, Mill, Sidgwick, Moore, Hare etc.): acest tip de teorie e focalizat pe evaluarea acțiunilor morale din perspectiva *consecințelor* lor în ce privește promovarea fericirii umane, înțeleasă fie ca plăcere, fie într-un sens mai general. Din perspectiva utilitariștilor, întrebarea fundamentală a eticii este: Ce acțiuni e moralmente corect să fac ? Și modelul legalist de teorie etică a dat naștere unor multiple variante, de la teoria poruncii divine, la kantianism[43] și contractualism. Întrebarea fundamentală e, în acest context: Ce datorii morale avem ? Toate aceste variante de teorii etice au fost transmise istoric și rafinate în decursul timpului, ajungând, în forme modificate, până la noi.

Așa cum am văzut, Thoma din Aquino a susținut că Dumnezeu ne impune legile sale pentru că știe că ele sunt chintesența moralului și a dreptății (această teză s-a numit „intelectualism“). Pentru alți teologi însă, de pildă pentru Duns Scott și William Ockham, voința lui Dumnezeu ne este, nouă oamenilor, complet inaccesibilă și, prin urmare, legile lui sunt pur și simplu cele care sunt, *arbitrare* din punctul nostru de vedere („voluntarism“). Dintre gânditorii care l-au influențat într-un mod direct și hotărâtor pe Kant, unii au urmat calea voluntarismului, cum a fost Luther („ceea ce are loc trebuie să fie bine pentru că El a vrut asta“) și Samuel Pufendorf, în timp ce G.W. Leibniz și C. Wolff i s-au opus. Pentru voluntariști, morala înseamnă pur și simplu *supunere* la legile arbitrare ale unei voințe străine impenetrabile. Pentru intelectualiști, această supunere are aerul unei degradări a „demnității“ omului, decăzut în poziția de *slugă*, dar și a unei degradări a condiției lui Dumnezeu, eri-

---

[43] Pentru reverberațiile contemporane ale kantianismului, vezi A. Denham, S.F. Jackson, *Influența lui Kant asupra filozofiei morale britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filozofia morală britanică*, Alternative, 1998.

jat în poziția de *tiran*[44]. O anume categorie de intelectualiști — între aceștia Leibniz și Wolff — au găsit însă o cale de ieșire din aceste controverse scolastice printr-o anume analogie între om și Dumnezeu: acceptăm cu toții că Dumnezeu, fiind ființa perfectă, acționează întotdeauna întru perfecțiune; deci dacă noi suntem creaturile lui imperfecte, ar fi firesc să credem că *trebuie să aspirăm spre perfecțiune*, măcar în măsura în care aspirăm spre unirea cu El. A urmări perfecțiunea în tot ceea ce facem se profilează, deci, ca un criteriu ultim al moralității. Dar a ști să faci acest lucru e greu, la fel de greu ca și a practica geometria, și e, de aceea, doar apanajul unei elite de înțelepți, restul oamenilor urmând să se supună indicațiilor acestora (aceasta e o schiță a ceea ce s-a numit în epoca lui Kant „etica perfecțiunii").

Kant s-a plasat la intersecția acestor influențe contradictorii și a încercat să rezolve acest complex *puzzle*. El a respins naturalismul empirist al lui Hume și Bentham, care punea omul pe același plan cu animalele (oamenii sunt „persoane", spune el, pe când animalele sunt „obiecte" ; oamenii se disting de animale prin aceea că sunt ființe raționale, responsabile de faptele lor, mai exact sunt posesorii unei „voințe raționale", a unei „voințe libere", altfel spus, sunt ființe „autonome"). Dar el respinge și plasarea nedemnă, căci supusă, a omului care decurge din voluntarism, ca și, sub influența lui Rousseau, elitismul intelectualist al eticii perfecțiunii. Deoarece orice om are o voință rațională, el își poate avea în sine sursa legislării morale (acțiunile morale fiind o specie de acțiuni raționale). Nu avem nevoie de pedepse și recompense, în viața de aici sau în viața de apoi, pentru a fi morali. Dar această morală kantiană centrată pe om nu e nici pe departe o morală atee, cum va fi cea a lui Mill. În

[44] J.B. Schneewind, *Why Study Kant's Ethics* ?, în volumul I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, edited and translated by A. Wood, Yale University Press, 2004, p. 86.

sofisticata teorie elaborată de Kant, Dumnezeu își păstrează un loc, ce-i drept discret, ca arhetip al unei voințe morale perfecte sau sfinte: și tot ceea ce pentru el este un *act necesar* de voință, pentru noi, oamenii imperfecți, este o *obligație* (o constrângere a conștiinței asupra propriei noastre voințe). Concluzia plină de curaj a demersului lui Kant ar putea fi schițată astfel: „Noi și Dumnezeu suntem, împreună, legislatori într-o aceeași comunitate morală. Noi suntem egalii lui Dumnezeu, nu numai supușii lui servili, datorită autonomiei noastre.[45]“ Această polemică teologico-politică a continuat în forme diverse multă vreme și, cu toate că spiritul luminării s-ar putea spune că a învins pe termen lung, tradiția raționalistă de tip kantian nu s-a bucurat niciodată de cele mai bune aprecieri din partea Bisericii. În învățământul laic, însă, ea a reprezentat și reprezintă unul din punctele de reper.

Immanuel Kant a propus așadar una dintre cele mai celebre teorii etice de tip *legalist*. Celebritatea ei derivă, poate, și din faptul că autorul său a reușit să articuleze, sub forma unui ansamblu teoretic extrem de sofisticat, o intuiție morală simplă și foarte răspândită în moralitatea comună, sau cel puțin într-o anumită parte a ei: anume că a fi moral înseamnă *a-ți face datoria dictată de conștiință*. În virtutea unei asemenea intuiții se spune despre oamenii considerați morali că „au coloană vertebrală“ sau că „au principii“; că pentru ei cuvântul dat are aceeași forță de constrângere cu a unui contract. Tot în virtutea ei se crede îndeobște că maxime de acțiune precum „Să nu ucizi“, „Să nu minți“, „Să-ți restitui datoriile“ etc. sunt reguli morale ce *nu pot* fi încălcate sub nici un pretext, de către nici o persoană ce se pretinde a fi morală, și aceasta din pure motive de conștiință, nu din rațiuni de constrângere exterioară ori din cauza consecințelor rele la care ar duce încălcarea lor. O asemenea

[45] *Ibidem*, p. 88.

mentalitate va fi fost cu atât mai specifică unei persoane crescute și educate în ambianța rigoristă a protestantismului german — cum a fost Kant — cu accentul său pe caracterul *absolut* al poruncilor morale, diferit de ades invocata flexibilitate romano-catolică. Și cu atât mai mult erau toate acestea valabile pentru un filozof — cum a fost același Kant — al cărui sistem de gândire presupunea, spre a-și menține coerența internă și compatibilitatea cu spiritul luminării, că legile morale ale omului își au originea exclusiv în rațiunea ființei *umane*.

Immanuel Kant s-a născut în 1724 la Königsberg (capitala Prusiei orientale), în familia unui simplu meșteșugar. Prusia a fost un teritoriu situat la marginea Sfântului Imperiu Roman de națiune germană și populat, la origini, de comunități de vânători și păstori care vorbeau o limbă aparținând grupului baltic al familiei lingvistice indo-europene; ei au fost creștinați târziu, abia în secolul al XIII-lea, de către cavalerii teutoni, în aceeași perioadă începând și germanizarea regiunii prin colonizarea ei cu o populație mai ales țărănească. La mijlocul secolului al XIV-lea, majoritatea populației vorbea limba germană, vechea limbă prusacă dispărând cu totul trei secole mai târziu. În 1525, Albert de Hohenzollern, mare maestru al Ordinului Teutonic din Prusia, a trecut la lutheranism și a transformat partea estică a Prusiei, aflată la răsărit de râul Vistula, în ducat. Până în 1701 ea a fost ducat cu statut de fief al coroanei poloneze, Prusia vestică aflându-se chiar sub suzeranitate poloneză și având o populație care vorbea în majoritate limbă polonă. În 1701, Prusia orientală devine regat prin autoproclamarea ducelui elector de Brandenburg ca rege sub numele de Friedrich I, încoronarea având loc la Königsberg. Fiul acestuia, Friedrich Wilhelm I (1713–1740), fire autoritară, a impus un regim absolutist. După războaiele duse cu Imperiul german pentru cucerirea bogatei Silezii, Prusia devine, sub Friedrich al II-lea cel Mare (1740–1786), numit de Voltaire

„regele filozof", o mare putere europeană. Capitala Prusiei orientale, Königsberg, era un oraș întemeiat în secolul al XIII-lea, port la Marea Baltică, puternic centru comercial și cultural, beneficiind de o universitate — *Albertus-Universität* — fondată în 1544 de Albert, primul duce al Prusiei, ca așezământ de învățământ lutheran. După al Doilea Război Mondial, acest teritoriu a intrat în componența Uniunii Sovietice iar orașul, devenit ulterior Kaliningrad, a fost în bună măsură distrus. Vechea universitate, la care au predat Kant, Herder, Jacobi și Herbart, a încetat să mai existe după anul 1945; ea a fost reînființată ca universitate de stat abia în 1967. Teritoriul vechii Prusii orientale se află acum, în parte, între granițele Lituaniei și Poloniei, enclava Kaliningrad aparținând Rusiei.

Immanuel Kant a fost înscris, la vârsta de 8 ani, la școala pietistă din oraș, *Collegium Fridericanum*, pe care și-o amintește ca pe o închisoare. Regele Friedrich Wilhelm I decretase ca obligatoriu învățământul primar încă din 1717. În 1740, la șaisprezece ani, Kant intră la universitatea din Königsberg, la Facultatea de Teologie, dar studiază și matematica, fizica ori filozofia. Mentorul său a fost profesorul Martin Knutzen care l-a îndrumat spre studiul filozofiei lui Wolff și al fizicii lui Newton. Își încheie studiile în 1746 și, timp de opt ani, își câștigă viața ca preceptor al copiilor unor familii bogate din jurul Königsbergului. Revine la Universitate în 1755 având gata de publicare, în limba latină, o lucrare despre originea sistemului solar, o alta despre foc și o alta despre principiile metafizicii. Acestea îi permit să ocupe postul de *Privatdozent*, plătit de studenți, până în 1770 când și-a încasat primul salariu, fiind numit profesor de logică și metafizică la Facultatea de Filozofie. Dizertația inaugurală susținută cu acest prilej, *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*, a fost ultima sa lucrare scrisă în limba latină. A rămas ca profesor în uni-

versitate până la sfârșitul vieții. A trăit tot timpul în acest oraș și a murit la 80 de ani, în 1804.

Kant a fost un om cu tabieturi rigide, a dus o viață austeră, dedicată exclusiv studiului, și nu a fost căsătorit. A avut vederi liberale și democratice. Pentru contribuția sa la fundamentarea și promovarea noii ideologii a supremației rațiunii umane și a eliberării omului de sub tutela mentalităților și instituțiilor de tradiție medievală, a fost numit pe drept cuvânt „Filozoful luminării". Spre deosebire de Hume, un diplomat suficient de bogat care nu a disprețuit niciodată viața mondenă, dar și spre deosebire de Descartes, care a trăit tumultul vieții de ofițer — ambii preocupați de accesibilitatea și popularitatea operelor lor — Kant a fost toată viața sa profesor și, prin chiar specificul acestei meserii, a trebuit să se adreseze mereu unui public relativ avizat, selectat și instruit. De aici, poate, și stilul său sobru, sistematic, pedant, uneori chiar greoi. O asemenea scriitură a fost influențată, desigur, și de preocupările sale științifice, mai ales din perioada de tinerețe (a scris despre cutremure, vânt, geneza sistemului solar), dar mai ales de obligația oficială de a preda în universitate o mulțime de discipline științifice — patru sau cinci cursuri pe semestru, uneori cu peste douăzeci de ore pe săptămână: logică, știința generală a naturii, mecanică, fizică teoretică, trigonometrie, geografie fizică, mineralogie, aritmetică, dar și etică, antropologie, drept, teologie naturală, pedagogie. Predarea se făcea însă după „compendii oficiale", fără a solicita o originalitate aparte, procedeul alimentând însă binecunoscutul spirit enciclopedist al epocii. Unul din cursurile cele mai constant predate a fost acela de etică, reluat, în versiuni diferite, de aproape treizeci de ori[46]. Kant a fost un profesor popular,

[46] În 1924, cu ocazia bicentenarului nașterii lui Kant, Paul Menzer a publicat pentru prima oară o parte dintre cursurile de etică ale lui Kant după notele unor studenți (P. Menzer (ed.), *Eine Vorlesung Kants*

mai ales în perioada precritică, având un auditoriu numeros (între 50 și 100 de persoane, într-o universitate care avea în total circa 500 de studenți), format nu doar din studenți, ci și din persoane din oraș venite să-i audieze cursurile care, dincolo de partea strict teoretică, se refereau la probleme de viață precum datoriile față de sine și față de alții, relația dintre morală și religie, relația dintre drept și morală. Iată câteva asemenea teme: datoriile privitoare la corp în ce privește impulsul sexual, despre bogăție și avariție, despre prietenie, despre răzbunare, datoriile față de animale, despre destinul omului etc. Kant nu a încetat niciodată să-și încheie prelegerile cu un îndemn adresat tinerilor de a-și perfecționa caracterul. Profesorul răspundea la întrebări în timpul orei și nu favoriza luarea de note de curs pentru că pretenția sa era să-i învețe pe tineri „nu filozofia, ci cum se filozofează". Se spune că spre sfârșitul anilor 1780, odată cu centrarea tot mai mare a cursurilor pe filozofia sa morală matură, mult mai tehnică și mai greoaie, Kant s-a bucurat de mai puțin succes în atragerea studenților[47].

Immanuel Kant a trăit într-o perioadă dominată de spiritul luminilor. Sub aspect politic, epoca luminilor a adus

---

ber Etik, Berlin, 1924). Aceste cursuri sunt utile ca materiale ajutătoare pentru a urmări evoluția gândirii etice a lui Kant și a elucida unele puncte obscure din filozofia sa morală matură. Kant a predat etica după manualele lui Alexander Baumgarten (1714–1762) *Initia philosophie practicae primae* (Introducere în filozofia practică primă, 1740) și *Ethica philosophica* (Etică filozofică, 1751), începând prin a fi un adept al eticii perfecțiunii (Leibniz-Wolff–Baumgarten) și sfârșind prin elaborarea propriei sale teorii etice a cărei primă expunere publică are loc în semestrul de iarnă 1784–1785 și vede lumina tiparului în aprilie 1785 sub titlul *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Referirile mele la cursurile lui Kant se fac la ediția P. Heath și J.B. Schneewind (eds), *I. Kant. Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, 1997. Această culegere acoperă perioada 1762–1793.

[47] J.B. Schneewind, *Introduction* la P. Heath și J.B. Schneewind (eds), *I. Kant. Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, 1997, p. xxvi.

cu sine idealul *liberalismului*, o filozofie politică opusă absolutismului monarhic medieval. Ea a fost totodată epoca de maturizare a ceea ce istoricii științei au numit „marea revoluție științifică din secolul al XVII-lea“ sau „revoluția galileo-newtoniană“. Aceasta nu a constat doar în nașterea științei moderne a naturii și în revoluția industrială antrenată de ea, ci într-o schimbare culturală profundă, de proporții istorice, anume în trecerea de la patternul cultural al Evului Mediu la acela al erei moderne. A fost o ruptură în fundamentele *filozofice* ale științei naturii și ale culturii în genere. Descartes, bunăoară, contemporanul lui Galilei, a fost primul gânditor care a subliniat explicit că trebuie să existe *legi fizice fundamentale* atât de generale încât să permită explicarea *oricărui* fenomen (cu alte cuvinte să fie *universale*) și atât de abstracte încât să nu se mai poată spune că sunt derivate din observații și deci că sunt *contingente*; ele nu pot fi, așadar, decât derivate din gândirea noastră (sunt legi *a priori*) și tocmai de aceea sunt și *necesare și universale*. De exemplu, legea inerției (orice corp își menține starea de mișcare rectilinie și uniformă, sau de repaos, atâta vreme cât nu intervin alte forțe care să i-o modifice) a fost considerată *falsă* timp de secole de către simțul comun și chiar de către fizicienii de tradiție aristotelică, pentru care ea era pur și simplu un *nonsens*. Și era un nonsens deoarece era în mod evident contrazisă de observațiile curente, bazate pe simțuri. Într-adevăr, ea devine riguros adevărată numai dacă o plasăm în spațiul geometric *ideal*, **pur**, un spațiu fără frecare, infinit, în care există traiectorii perfect rectilinii și mișcări absolut uniforme. Acesta este spațiul unei *fizici pure*. În aceste condiții, legea inerției e mai mult decât adevărată, ea e *necesarmente* adevărată. Condițiile epistemologice de posibilitate ale acestui tip de cunoaștere necesară și universală a naturii, o cunoaștere *pură*, neempirică, vor deveni la Kant tema centrală a reflecției sale filozofice.

A existat o tendință comună și firească printre filozofii raționaliști ai epocii, dar și printre cei empiriști (D. Hume), de a extinde metoda științei galileo-newtoniene — care s-a dovedit atât de plină de succes în înțelegerea universului și a mișcării fizice — și la „natura umană“, în speranța unui succes similar. Proiectul, considerat încă actual de unii filozofi și oameni de știință contemporani, era acela al transformării filozofiei omului într-o știință nomotetică. Immanuel Kant a fost, într-un mod original, partizanul acestui spirit metodologic. Originalitatea sa a constat în a propune nu o simplă extindere a formei legilor naturale la fenomenul acțional, ci o meta-teorie *sui generis* a vieții practice, a tot ce ține de acțiunea responsabilă a omului. Asupra acestor fenomene, considera Kant, „rațiunea teoretică“ nu mai are nici o putere explicativă și este de aceea necesară postularea unei noi „aplicări“ a capacității noastre raționale — așa-zisa „rațiune practică“ — ale cărei legi *sui generis* ar trebui să păstreze totuși o anumită similaritate de „formă“ cu legile universale și necesare ale naturii.

Un alt factor de influență ce s-a dovedit hotărâtor în orientarea eticii kantiene a fost contextul religios în care a crescut Kant (acela al *lutheranismului pietist*), ca și cel înspre care a evoluat în perioada sa de maturitate (anume „religia rațiunii“). S-a spus în acest sens, simplificând poate lucrurile, că I. Kant a generalizat în teoria sa etică, sub forma unei doctrine filozofice cu pretenții de universalitate, un model *particular* de moralitate — acela al mediului cultural lutheran în care a trăit. În orice caz, pietismul intelectualist al mentorului său Knutzen, tentativele profesorului Schultz de a îmbina pietismul și raționalismul în interiorul universității din Königsberg, au influențat în mod hotărâtor felul de a gândi al tânărului Kant[48].

[48] „Armonizând rațiunea și credința pe terenul unei moralități purificate, Schultz reconciliază pietismul rigorist al lui Lysius cu raționalismul lui Leibniz, Wolff și Baumgarten și deschide calea eticii kantiene.

Specificul moralei protestante stă, între altele, în prioritatea acordată „credinței“ în raport cu „fapta“. Faptele bune nu-ți pot asigura mântuirea decât *dacă* sunt expresia exterioară a unei stări interioare de credință sinceră. Iar pietiștii exaltă tocmai puritatea motivelor și efortul continuu de scrutare și purificare interioare. Nu e de mirare, atunci, că Immanuel Kant va conferi o supremă valoare „voinței bune“ în etica sa; voința bună este *sursa* moralității, nu consecințele faptelor. Etica lui Kant — spre deosebire de etica utilitaristă a consecințelor — e o *etică a intenției*[49].

Etica protestantă preia și vehiculează totodată dogma caracterului *corupt* al naturii umane care aspiră spre împlinire și puritate spirituală; această dogmă e completată, în pietism, cu accentuarea ideii că răul, pasiunile murdare răbufnesc în viața de fiecare zi și că trebuie să facem un efort continuu de a le suprima. Un om provenit dintr-un asemenea mediu nu putea decât să considere firească negarea

---

După părerea lui Schultz, teologia poate fi învățată într-o manieră rațională. Rațiunea nu este capabilă desigur să deducă dogmele religiei revelate ci, în calitate de putere naturală, ea poate construi o teologie naturală sau o filozofie morală în întregime dedusă din rațiune și care nu recurge la nici o forță supranaturală. Pentru Schultz, ca și pentru Kant, dușmanul este delirul entuziast, exaltarea vizionară a sentimentului interior, superstiția, misticismul și fanatismul religios“ (M. Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001, p. 64).

[49] Kant a articulat această convingere încă de la începutul carierei sale didactice, în cursurile sale de etică. Dacă ne ghidăm după notele de curs ale lui Herder, care l-a audiat în perioada 1762–1764, Kant spunea studenților săi: „Noi apreciem actele morale nu după efectele lor fizice, ci pentru ele însele, și aceasta chiar dacă sunt egoiste, nu doar dacă sunt dezinteresate (cum greșit credea Hutcheson). Actele moralmente bune trebuie să fie direcționate spre un bine fizic, dar nu măsurate prin el. ... Acțiunile moralmente libere au un caracter bun care e evaluat nu prin efect, ci prin intenția (liberă)“. O acțiune bună în virtutea consecințelor este numită „fizic-bună“; o acțiune bună în virtutea intenției e una „moralmente bună“ (LE, Herd., 4). Spusele lui Kant au mai degrabă forma exprimării unei convingeri decât a demonstrării unei teze.

relevanței morale a pasiunilor, plăcerilor lumești și înclinațiilor — transferând complet moralitatea în spațiul motivelor *rațiunii* pure[50]. Ceea ce e moral nu poate fi ceea ce e determinat de plăceri, dorințe ori interese contingente care țin de natura pasională și materială a omului, ci doar de conștiința sa de ființă rațională, înrudită cu divinitatea.

Dar alura argumentării, temele specifice, exemplele utilizate și o bună parte a limbajului eticii kantiene au fost influențate în modul cel mai direct de felul în care el a studiat și a predat această disciplină la universitatea din Königsberg, după manualele lui Baumgarten, într-o facultate de filozofie care pregătea studenții pentru accesul în facultățile de drept, teologie și medicină. Filozofia morală predată aici, în tradiția lui Leibniz și Wolff, era o formă de perfecționism (i.e. sarcina principală a agenților raționali este să se autoperfecționeze) și era adaptată didactic pentru studenții în drept și teologie. Cuprinsul primului manual al lui Baumgarten (cel din 1740, anul în care Kant intra ca student la universitate) începea cu o teorie abstractă a obligației și constrângerii morale (filozofia morală universală) și continua cu subiecte precum: „legea“, „legiuitorul“, „pedeapsă și recompensă“, „imputarea unei acțiuni“ etc. E cuprinsă aici o adevărată filozofie practică generală, acoperind domeniile dreptului și moralității. Al doilea manual (din 1751) începe cu o serie de probleme de morală religioasă și continuă cu datoriile față de sine și datoriile față de alții (castitatea, munca, voința, reputația, dragostea de sine, dragostea universală, pacea, candoarea, judecata altora, ajutorul dat altora, datoriile în raport cu ființele non-umane etc.). Lecțiile lui Kant, bazate pe aceste manuale, sunt pline de comentarii critice și delimitări personale, sfârșind printr-o detașare radicală operată în perioada matură a creației sale.

---

[50] „Moralitatea privește caracterul. ... Dacă vrem să formăm un caracter bun, trebuie să înlăturăm mai întâi pasiunile“ (I. Kant, *Despre pedagogie*, Paideia, 2002, p. 64).

Dar locul central atribuit obligației sau datoriei, ideea existenței unui principiu suprem al moralității din care ar putea fi deduse datoriile concrete, rolul central al rațiunii în judecata morală, importanța specială acordată relațiilor morală-religie și morală-drept, în fine, limbajul său impregnat de jargonul juridic al vremii, rămân trăsături distinctive ale noii etici kantiene, trăsături ce-și au originea nu atât în fundalul cultural al epocii, cât în *practica academică* din vremea lui Kant.

În concluzie, ar trebui să citim filozofia morală (sau „practică") a lui Kant prin prisma acestor patru coordonate de context: (1) Avântul curentului german al luminării, ce promova cultul rațiunii și al eliberării omului de sub tutelă și avea drept consecință practică nașterea și răspândirea valorilor liberalismului și progresivismului; (2) Nașterea științei newtoniene a naturii și tentația extinderii acestei paradigme teoretice la știința umanului — cu încercări de fundamentare epistemologică de tip empirist (Hume) sau raționalist (Kant); (3) Revoluția religioasă reprezentată de Reformă cu epifenomenul său specific luminist, „religia rațiunii"; (4) Practica academică de la Königsberg în ce privește predarea filozofiei morale.

Atunci, celebrul pasaj din finalul *Criticii rațiunii practice*, pus ca epitaf pe mormântul lui Kant:

> „*Două lucruri umplu sufletul meu de mereu nouă și crescândă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor gândul se ocupă de ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine*",

poate fi înțeles chiar în acest spirit: el sugerează idealul aducerii sub luminile rațiunii, ca judecător suprem, atât a naturii fizice în întregul ei, cât și a lumii practice a moralei, politicii sau religiei. *Sistemul* filozofiei kantiene s-a vrut împlinirea acestui ambițios ideal.

1.2. Locul *Întemeierii metafizicii moravurilor* în sistemul filozofiei kantiene (Pref. 1–11).

Reflecția lui Kant asupra eticii a debutat cu analize de un gen diferit de cel practicat în *Întemeiere*... Tânărul Kant a fost fascinat și influențat, rând pe rând, de etica lui Leibniz[51], cea mai mare personalitate pe care o avusese filozofia germană, cu al său „principiu al perfecțiunii“ căruia conceptul de obligație îi era subordonat. Apoi s-a aplecat asupra empiriștilor britanici (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) cu doctrina lor a unei morale bazate pe sentiment, nu pe rațiune. În sfârșit, l-a cultivat pe Rousseau, care i-a revelat faptul că morala e un fenomen general uman, iar nu preocuparea exclusivă a unei elite intelectuale. În același timp, Kant s-a detașat critic de toate aceste curente și urmele acestei detașări pot fi întrevăzute chiar în paginile *Întemeierii metafizicii moravurilor* (II, 80–81) unde autorul se delimitează explicit atât de teoria „sentimentului moral“ cât și de aceea a „perfecțiunii“. Această perioadă de asimilare, evaluare comparativă și reflecție personală pe marginea modelelor oferite de înaintași a fost așa-zisa perioadă „pre-critică“ a evoluției lui Kant.

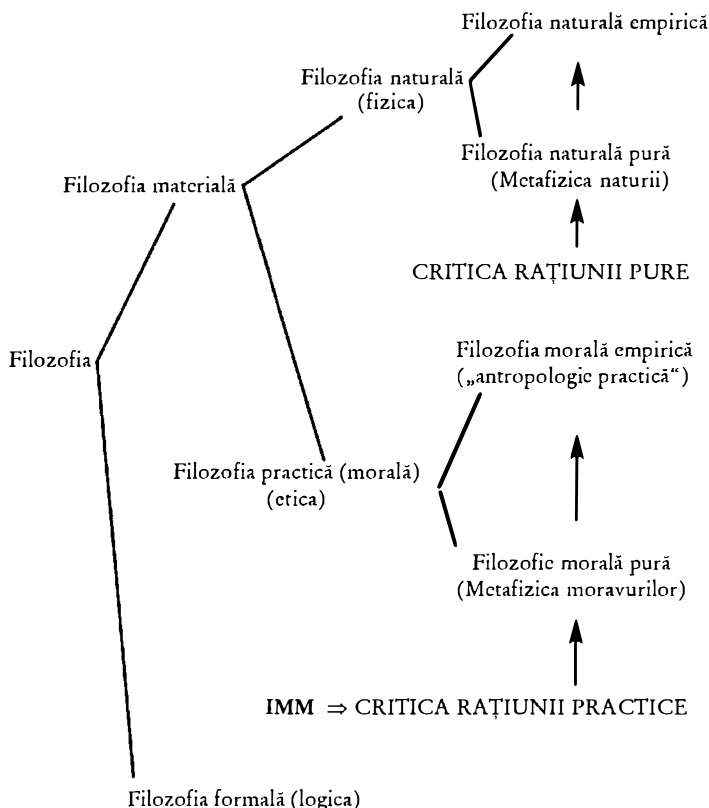
După 1770 începe „perioada critică“, inaugurată de dizertația de instalare în postul de profesor intitulată *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile*. A fost o perioadă în care sistemul său filozofic original va fi edificat plecând de la principiul necesității înfăptuirii pre-

[51] Mai ales în expunerile lui Wolff și Baumgarten. În etica sa, C. Wolff întemeiază moralitatea pe *principiul perfecțiunii*: „Fă ceea ce face ca tu și condiția ta să fie mai perfecte și omite ceea ce face ca tu și condiția ta să fie mai puțin perfecte.“ Aceasta e considerată o *lege a naturii* care acoperă toate acțiunile umane libere. Baumgarten a derivat legile morale specifice care decurg din acest principiu fundamental al moralității. Kant va respinge principiul lui Wolff, înlocuindu-l cu propriul său principiu al imperativului categoric.

alabile a unei „critici“ a posibilităților și limitelor facultății umane de cunoaștere ca o condiție indispensabilă a posibilității existenței științei și a fundamentului său metafizic. Așa-numita „perioadă critică“ a lui Kant e marcată decisiv de apariția monumentalei sale lucrări *Critica rațiunii pure* (1781), lucrare care aduce cu sine o schimbare de perspectivă în abordarea tradițională a problematicii metafizicii, un set nou de concepte, de probleme și de metode. „Filozofia critică“ este gândită ca acea abordare care nu începe, ci se termină, cu tentativa de a construi un *sistem* de adevăruri fundamentale; ea începe cu examinarea *capacităților și limitelor* rațiunii umane în efortul ei de cunoaștere a lumii. Acest examen e obiectivul central al *Criticii rațiunii pure*, ca și al compendiului ei, *Prolegomene la orice metafizică viitoare* (1783). Imediat după publicarea acestor două lucrări novatoare, adică în 1785, vede lumina tiparului *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Se poate ușor bănui că *Întemeierea...* este profund ancorată în conceptele și temele criticii rațiunii teoretice cuprinse în lucrările anterioare, ea fiind doar „vârful unui aisberg intelectual“ (B. Aune) care se lasă greu înțeles fără a arunca o privire și sub nivelul mării. *Întemeierea metafizicii moravurilor* inaugurează seria operelor originale de „filozofie practică“ (în particular, de filozofie morală). În 1786 apare lucrarea de metafizică a naturii, *Fundamentele metafizice ale științei naturii*, iar în 1788 a doua critică, *Critica rațiunii practice*. În 1790 iese de sub tipar *Critica puterii de judecare* — a treia Critică, în 1792 e tipărită *Religia numai în limitele rațiunii*, iar în 1797 *Metafizica moravurilor*. Ultima operă publicată în timpul vieții e o lucrare de filozofie morală empirică, *Antropologia din punct de vedere pragmatic* (1798).

După această trecere în revistă cronologică a principalelor lucrări de filozofie morală ale lui Kant, să încercăm o elucidare sistematică a ramurilor filozofiei în viziunea sa, plecând de la remarcile succinte din debutul *Întemeierii*

metafizicii moravurilor (Pref. 1-11).[52] Schematic, tabloul sinoptic al sistemului filozofiei este următorul:



[52] Pentru aceeași temă, vezi *Critica rațiunii practice*, cap. 5–6, *Critica rațiunii pure*, pp. 618–629, *Critica facultății de judecare*, pp. 65–70, 393–395.

Kant își începe așadar *Întemeierea...* reluând diviziunea greacă tripartită a filozofiei: fizică, etică și logică. Mai departe, el își propune să identifice și să expliciteze criteriul acestei diviziuni: filozofia, în orice formă a ei, este o cunoaștere rațională, iar cunoașterea rațională se referă fie la un *obiect* (sau „materie"), fie doar la *forma* generală a gândirii valabilă pentru orice tip de obiect — de unde diviziunea kantiană „filozofie materială"/ „filozofie formală".

Filozofia materială studiază *obiectele* asupra cărora se cugetă în măsura în care e posibilă cunoașterea lor prin concepte (adică prin principii sau legi). Tocmai în această accepție filozofia în sens universal e „legislația rațiunii omenești" (CRP, 623) sau „știința maximelor supreme ale aplicării rațiunii noastre" (L. 77). Mai bine spus, Kant pleacă de la afirmația că totul în lumea înconjurătoare, fie ea vie sau lipsită de viață, se petrece după „reguli" sau „legi". Rațiunea și intelectul funcționează de asemenea după reguli sau legi. Unele legi sunt „necesare" și guvernează intelectul și rațiunea *abstracție făcând de aplicațiile lor* (doar după „forma" lor) — acestea sunt legile *logicii*. ***Filozofia formală*** sau ***logica***[53] este așadar un studiu *a priori* (deci complet neempiric) al *formei*

[53] Kant consideră că totul în natura vie și nevie se desfășoară după *reguli* sau *legi*. Ploaia cade după legile gravitației; intelectul funcționează după anumite reguli sau legi. Dar intelectul sau gândirea se și *aplică* la diferite „materii" sau „obiecte" particulare: la matematică, la fizică, la metafizică, la morală. Această aplicare a intelectului se face după alte reguli specifice. Putem însă să ne întrebăm care sunt regulile de funcționare ale intelectului *independent de orice aplicare* a lui la vreun obiect determinat, acele reguli fără de care „n-am putea gândi" și care sunt condițiile minimale ale oricărei aplicări, pure sau empirice a intelectului. Aceste reguli, pentru că fac abstracție de materia sau obiectul gândirii, reprezintă numai „forma" gândirii în genere. Știința acestor legi ale *formei* gândirii în genere se numește „logică". Logica nu este psihologie. Ea nu descrie „modul în care *funcționează* gândirea" umană, ci ne spune „cum *ar trebui* să gândim" (L. 64–65, 67).

gândirii, fără a lua în considerare obiectele; rezultatul ei sunt regulile (legile) universal valabile ale gândirii, *indiferent de obiectele* la care se aplică aceasta (Pref. 2).

Alte legi sunt „accidentale“ și guvernează *aplicarea* intelectului la diferite „obiecte“, cum ar fi *natura* și ceea ce nu găsim în natură, *libertatea* — de unde diviziunea ulterioară a filozofiei materiale în *Filozofie naturală* și *Filozofie practică*[54] (L. 65). ***Filozofia naturală*** sau ***fizica***, studiază regulile gândirii în aplicarea lor la obiecte naturale, la ceea ce *este*; ea studiază *legile naturii* și se subdivide în *Filozofia naturală empirică* sau *Fizica empirică* și *Filozofia naturală pură* sau *Fizica pură*. Prima studiază legile naturii ca obiecte ale experienței, cu alte cuvinte legile empirice, „accidentale“ sau *contingente* ale naturii — legile generalizate inductiv din experiență și utilizate în experiență. Sub această etichetă Kant pune fizica newtoniană în sens larg. A doua, numită și „metafizica naturii“[55], expusă în lucrarea *Fundamentele metafizice ale științei naturii*, este considerată a fi *baza* fizicii empirice și studiază legile *universale și necesare* ale „naturii în genere“ — cum ar fi principiile lui Newton și principiile *filozofice* subiacente teoriei fizice newtoniene

[54] „*Practic* este tot ceea ce e posibil prin libertate“ (CRP (1998), 598) sau prin voința rațională liberă. Lucrurile fizice nu au voință, iar animalele nu au o voință rațională, adică liberă.

[55] „Dacă luăm fizica într-un sens larg, ca filozofie a naturii, ea pare să procedeze în acord cu anumite principii care sunt mai mult decât simple generalizări bazate pe asemenea date cum sunt cele furnizate de simțuri. Sarcina de a formula și, dacă se poate, de a justifica aceste principii revine la ceea ce e privit de Kant ca partea *a priori* sau pură a fizicii (*metafizica naturii*). Printre aceste principii el include, de exemplu, principiul că fiecare eveniment trebuie să aibă o cauză, iar acesta nu poate fi niciodată dovedit (deși poate fi confirmat) de experiență. El susține că această parte formulează condițiile fără de care ar fi imposibilă experiența naturii și, astfel, însăși știința fizicii“ (H.J. Paton, *The Moral Law*, Routledge, 1948 (1989), pp. 13–14).

(principiul cauzalității, principiul uniformității naturii)[56]. Condițiile de posibilitate ale acestui din urmă tip de cunoaștere, altfel spus, presupozițiile epistemologice care fac posibile adevărurile necesare și universale ale fizicii, sunt obiectul de studiu al unei părți propedeutice[57] a metafizicii naturii, pe care Kant o numește „critica rațiunii pure". Aceasta va analiza, prin urmare, structura minții umane și felul ei de a proceda pentru a obține asemenea cunoștințe speciale. Critica rațiunii pure este o gnoseologie *a priori*.[58] Ea este „o știință care se mărginește să examineze rațiunea pură, izvoarele și limitele ei" (CRP (1998), 66); ea nu extinde cunoașterea noastră, ci doar clarifică rațiunea noastră în ce privește facultățile ei, formele sale de cunoaștere, tipurile de cunoștințe, limitele acestora, sursele contradicțiilor gândirii etc. Într-un sens strict, se înțelege prin „filozofie transcendentală" acel studiu gnoseologic care cercetează condițiile de posibilitate ale cunoașterii metafizice sau pure[59]. Ea e cuprinsă în *Critica rațiunii pure* a lui Kant[60].

---

[56] În CRP (1998), 63, Kant spune că principiile fizicii newtoniene (principiul inerției, legea conservării materiei, legea acțiunii și reacțiunii) pot fi „separate" de „fizica propriu-zisă (empirică)" și grupate într-o „fizică pură" sau „rațională".

[57] „Critica rațiunii pure" este „o cercetare filozofică a posibilității oricărei cunoașteri raționale" și nu face parte din sistemul de cunoaștere prin concepte (filozofia scolastică), ci *îl precede* (Cfj. 393). În CRP, 633, Kant *include* însă „critica" în „metafizică".

[58] Pentru varietatea interpretărilor de care s-a bucurat *Critica rațiunii pure*, vezi I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, Politeia, SNSPA, București, 2004, Introducere.

[59] „Numesc *transcendentală* orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este *a priori*" (CRP. (1998), 66).

[60] Nu voi discuta tema dacă are sens să vorbim de o filozofie transcendentală practică. Kant neagă acest lucru. Unii comentatori (e.g. Höffe, Allison etc.) cred, dimpotrivă, că acest lucru e posibil. Consider că miezul teoriei etice kantiene poate fi expus și fără a intra în această controversă.

Filozofia practică sau ***morală*** este ***etica***; ea studiază „ceea ce trebuie să fie", adică *legile moralității*. În mod simetric, ea se subdivide în ***Filozofie practică empirică*** (sau „antropologie practică") și ***Filozofie practică pură*** sau ***Etică pură***, numită altfel **„metafizica moravurilor"**. Prima studiază „regulile practice" ale comportamentului moral observabil al omului sau *psihologia comportamentului moral*[61]. A doua e o prezentare *sistematică* a legilor universale și invariabile ale moralității ființei umane *în genere*, cunoscute în mod *a priori*, nu deduse din experiență, în speță ale acelora legate de conceptele de „drept" și „virtute" ca și de datorie față de alții și de datorie față de sine; prima diviziune se referă la acele datorii legale care sunt impuse prin coerciție externă (politică sau juridică), a doua la datoriile morale care sunt impuse doar prin aplicarea conștiinței noastre morale raționale la dispozițiile și înclinațiile naturale ale omului *în genere*, adică ale omului abstracție făcând de circumstanțele istorice, culturale și bio-psihice care particularizează indivizii și grupurile[62]. Cea din urmă este *baza* filozofiei morale empirice (Pref. 9) și studiază „legile morale" necesare și universale, adică *a priori*, ale moralității — analoagele legilor-cadru ale fizicii newtoniene din *Fundamentele metafizice ale științei naturii*. Ele sunt însă legi de un tip special, diferite de legile fizice, sunt „legi ale libertății", *prescripții* pe care o facultate specială — „rațiunea practică" — le impune voinței oricăror ființe raționale supuse pasiuni-

[61] „Corespondentul unei metafizici a moravurilor, celălalt membru al diviziunii generale a filozofiei practice, este *antropologia morală*, care are totuși de-a face numai cu condițiile subiective ale naturii umane care împiedică oamenii sau îi ajută în *urmarea* legilor unei metafizici a moravurilor. Ea se ocupă de dezvoltarea, răspândirea și întărirea principiilor morale (prin educație în școli și prin instrucția populară) și de alte învățături și precepte bazate pe experiență" (MM, 75).

[62] Kant distinge „moravurile" („maniere și moduri de viață" — MM. 74) de „morală" (care este „*teoria* moravurilor" — MM. 96).

lor. În concepția lui Kant, „metafizica moravurilor trebuie să cerceteze Ideea și principiile unei voințe *pure* posibile" (ale voinței pure a omului *în genere* sau ale voinței pure a altor ființe raționale corporale aflate, eventual, pe alte planete) și nu principiile determinante ale voinței umane reale (empirice) „care sunt luate în cea mai mare parte din psihologie" (CRPr. 8–9). Introducerea unei părți „pure" în filozofia morală se impune de la sine pentru că este clar pentru oricine, credea Kant, că dacă plecăm de la experiența empirică a comportamentului nostru moral, atât de diversă de la cultură la cultură și chiar de la om la om, atât de variabilă și de contradictorie, nu vom putea niciodată dovedi ce *trebuie* să facă omul *în genere*. Știm prea bine că oamenii fac adesea ceea ce nu trebuie să facă. Tocmai de aceea ceea ce fac ei efectiv are mai puțină importanță pentru a înțelege esența moralității. Prin urmare, dacă acceptăm principial că există legi morale care ne spun în mod universal ceea ce *trebuie* să facem, chiar dacă noi nu facem niciodată acest lucru, atunci moralitatea nu poate fi cunoscută, în principiile ei directoare de bază, decât în mod *a priori*, adică independent de orice experiență istorică, sociologică sau psihologică.

În schimb, disciplina numită *critica rațiunii practice*, concepută ca un studiu *pregătitor* al metafizicii moravurilor, cercetează tocmai *condițiile de posibilitate* ale acestui tip de legi și ale acestei metafizici a moravurilor, fiind centrată pe studiul condițiilor de posibilitate ale libertății și legilor morale. Kant e convins că rațiunea pură, fără nici un impuls primit de la simțuri, de la înclinații, dorințe sau scopuri cotidiene, poate ea singură, adică în mod „autonom", să determine voința și să fie din acest motiv obiectul de studiu al unei morale pure. Tocmai de aceea întreprinde, imediat după publicarea cărților sale de filozofie teoretică, un studiu preliminar de acest tip, un studiu care s-a vrut a fi numai „o critică parțială" a rațiunii practice, suficientă însă, crede el, pentru fundamentarea viitoarei metafizici a moravurilor. E

vorba de studiul conținut în cartea pe care o comentăm aici, *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Această lucrare are un conținut divers și nu conține o expunere completă a părții *a priori* a eticii, ci doar încearcă să formuleze și să fundamenteze, într-un mod neinductiv, *a priori*, „principiul suprem al moralității“ (Pref. 13). Kant precizează că o asemenea temă reprezintă un obiectiv în sine, care trebuie abordat separat pentru a nu complica cercetările morale ulterioare. Stabilirea principiului suprem al moralității reprezintă un pas *preliminar* în elaborarea unei critici complete a rațiunii practice pure, realizată în lucrarea sa *Critica rațiunii practice*. În *Întemeiere...*, unele elemente ale criticii rațiunii practice și ale metafizicii moravurilor sunt atinse doar parțial. Ceea ce pretinde să ofere această lucrare este o fundamentare a principiului unei metafizici a moravurilor plecând de la anumite trăsături ireductibile ale gândirii și acțiunii raționale, de la ceea ce Kant numește „rațiunea practică“ și „libertatea“ sa. Iată, așadar, locul pe care îl ocupă *Întemeierea metafizicii moravurilor* în ansamblul edificiului filozofic kantian. Ea este o propedeutică la etica pură (critica rațiunii practice și metafizica moravurilor), tratând doar o temă particulară — dar fundamentală — aceea a formei exacte și a valabilității *principiului suprem al moralității*; în acest fel, ea este o pregătire a sistematicii datoriilor morale universale ale speciei umane care sunt deduse din acest principiu și prezentate pe larg în *Metafizica moravurilor*. Iată această concluzie în chiar cuvintele lui Kant:

> „Intenționând să public într-o zi o metafizică a moravurilor, ofer în prealabil această întemeiere. Într-adevăr, nu există o altă fundamentare pentru o asemenea metafizică decât o critică a *rațiunii practice pure*, tot așa cum pentru metafizică (metafizica naturii — V.M.) nu există o altă fundamentare decât o critică a rațiunii speculative pure, care a fost deja publicată“ (Pref. 11).

Să vedem acum de ce ar fi necesară o asemenea filozofie morală pură.

1.3. De ce e necesară o „filozofie pură" a moralei? (Pref. 6–9)

În *Întemeierea metafizicii moravurilor* Kant susține necesitatea elaborării unei *filozofii morale pure*, tot așa cum afirmase altundeva necesitatea elaborării unei *filozofii speculative pure*: „natura științei cere ca partea ei empirică să fie despărțită întotdeauna cu grijă de cea rațională și să se pună înaintea fizicii propriu-zise (empirice) o metafizică a naturii și înaintea antropologiei practice o metafizică a moravurilor care ar trebui curățate cu grijă de toate elementele empirice pentru a se ști cât de mult poate înfăptui rațiunea pură în ambele" (Pref. 6)[63]. De ce e necesară o asemenea disciplină „pură", *separată* de cea „empirică"?

Pentru a răspunde la această întrebare va trebui să observăm că I. Kant se aliniază aici habitudinilor științifice ale vremii, iar modelul îi e oferit în acest caz de felul în care era structurată și predată știința fizicii. Dar nu numai fizica, ci orice știință sau artă se considera că presupun o anume „diviziune a muncii". Ecourile acestei mentalități se regăsesc și azi sub forma distincției atât de uzuale între cei ce practică fizica experimentală sau aplicată, de pildă, și cei ce practică fizica teoretică sau pură, fiecare tabără dispunând de abilități intelectuale și de instrumente de lucru specifice[64]. În științe — spune Kant — trebuie să separăm „partea

[63] Vezi și MM, 2.

[64] Această distincție e introdusă de Kant în cursurile sale timpurii de etică: etica teologică e considerată a fi un fel de etică empirică, analogă fizicii experimentale. Și una și alta au nevoie de o întemeiere *teoretică*: „Trebuie oare să dăm prioritate eticii creștine în raport cu etica filozofică, sau *viceversa*? E sigur că una trebuie explicată plecând de la cealaltă, tot așa cum fizica experimentală este explicată plecând de la fizica teoretică" (LE, Herd., 9). În acest sens, cunoașterea și respectarea poruncii divine nu e suficientă pentru a fi morali; ea presupune cunoașterea legii morale interne conștiinței divine (și conștiinței umane).

empirică“ de „partea pură“ pentru că ele au un specific distinct care reclamă un talent particular pentru a le practica într-un mod performant. În etică, numai cei ce au „vocație“ pentru partea pură vor putea practica o asemenea disciplină aparte, care nu e pe gustul publicului larg și poate stârni ironiile acestuia în același fel în care cercetările de fizică teoretică atrag săgețile ironice ale experimentaliștilor sau inginerilor (Pref. 6). Merită să amintim în acest context că universitățile germane ale vremii erau împărțite în patru facultăți diferite, situate pe două niveluri: facultățile „superioare“ (teologie, drept și medicină) și facultatea „inferioară“ (filozofia). Spre deosebire de învățământul vocațional, toate disciplinele „liberale“ (literatură, istorie, geografie, filozofie, fizică etc.) intrau în sfera Facultății de Filozofie. Predarea acestora din urmă e caracterizată astfel de Kant într-o lucrare din 1798, *Conflictul facultăților*:

> „Facultatea de Filozofie e formată din două departamente: un departament de *științe istorice* (căruia îi aparțin istoria, geografia, filologia și studiile umaniste, împreună cu întreaga cunoaștere empirică conținută în științele naturii) și un departament de *științe pur raționale* (matematica pură și filozofia pură, metafizica naturii și a moralei). Ea studiază de asemenea relația reciprocă dintre aceste două diviziuni ale învățământului. Prin urmare, ea se extinde la toate părțile cunoașterii umane (incluzând, dintr-o perspectivă istorică, ceea ce se predă în facultățile superioare)[65].

Kant a predat numeroase cursuri aparținând celor două departamente. Cel mai mult a predat cursul de logică (de

---

[65] E. Kant, *Le conflit des facultés*, pp. 27–28. Kant a pledat pentru „autonomia“ Facultății de Filozofie, adică pentru independența ei față de controlul statului — a cărei autoritate ar fi justificată numai în raport cu Facultățile superioare — și subordonarea ei exclusiv controlului rațiunii. Rolul Facultății de Filozofie ar fi acela de a supune examenului critic al rațiunii, testului adevărului, toate disciplinele, inclusiv cele predate în facultățile superioare (*idem*).

54 de ori între 1755 și 1796), cel de metafizică (de 49 de ori între 1756 și 1796), cel de geografie fizică (de 46 de ori între 1756 și 1796), ca și cursul de filozofie morală (de 28 de ori între 1756 și 1789)[66]. Cursul de mecanică a fost predat de două ori între 1759 și 1761 iar cel de „știința generală a naturii“ (sau „fizica pură“) de 20 de ori între 1755 și 1788. Acest din urmă curs conținea fundamentele *a priori* ale fizicii experimentale (e.g. principiile pur raționale ale fizicii newtoniene, matematica utilizată în fizică, principiile filozofice ale fizicii) (vezi CRP (1998), 63n). Aici se originează ideea lui Kant că „fizica pură“ e *studiul principiilor pur a priori ale fizicii experimentale (newtoniene)*, e studiul „naturii în genere“ (prin „natură în genere“ Kant înțelege *forma* tuturor obiectelor experienței externe și interne). De exemplu, e studiul unor principii cum sunt cele ale conservării materiei, cauzalității etc., principii care țin de cadrele sau presupozițiile *filozofice* ale fizicii, nefiind obținute din experiență ori conținute în experiență ci, dimpotrivă, condiționând orice experiență. Doar ele au o necesitate absolută. În această viziune, fizica newtoniană e posibilă pe temeiul principiilor fizicii pure (metafizicii naturii), care reprezintă *forma* oricărei experiențe fizice[67] și a datelor experimentale, în ultimă instanță senzoriale (P. 92). În lucrarea *Fundamentele metafizice ale științei naturii* el se exprimă foarte clar astfel:

> „O doctrină rațională a naturii, prin urmare, merită numele de știință a naturii numai atunci când legile naturale care o susțin sunt cunoscute *a priori* și nu sunt doar legi ale experienței.

---

[66] „Ocupându-mă de *filozofia pură*, inițial prin libera mea alegere și mai târziu fiind însărcinat să fac aceasta în calitate de profesor, am predat timp de aproape treizeci de ani și două cursuri despre *cunoașterea lumii*: un curs de *antropologie* (în semestrul de iarnă) și un curs de *geografie fizică* (în semestrul de vară)“ (A, 122n).

[67] „Legitatea necesară (căci *a priori*) a *tuturor* obiectelor experienței“ (P. 93).

Cunoașterea naturală de primul fel e numită pură, cea de al doilea fel e numită cunoaștere rațională aplicată. ... Deoarece ... conceptul de lege (a naturii) ... aduce cu el conceptul de necesitate ..., e ușor de văzut de ce știința naturii trebuie să-și derive legitimitatea numelui numai dintr-o parte pură a științei naturii, anume din acea parte care conține principiile *a priori* ale tuturor celorlalte explicații naturale, și de ce știința naturii este propriu-zis știință numai grație acestei părți pure. ... Prin urmare, cea mai completă explicație a unor fenomene cu ajutorul principiilor chimiei se termină întotdeauna cu o insatisfacție în măsura în care prin intermediul acestor legi contingente, obținute prin simplă experiență, nu se pot furniza nici un fel de temeiuri *a priori*. Prin urmare, orice știință a naturii în sens propriu presupune o parte pură, pe care se poate întemeia certitudinea apodictică râvnită de rațiune într-o asemenea știință. Și deoarece această parte pură este în virtutea principiilor sale complet diferită de acea parte ale cărei principii sunt doar empirice, e de cel mai mare folos să se expună această parte separat și complet neamestecat cu partea empirică. ... Cunoașterea pur rațională doar din concepte se cheamă filozofie pură sau metafizică“ ... „Știința naturii în sens propriu presupune metafizica naturii“[68].

În domeniul „practic“, adică acela care studiază voința de a acționa moral și legile care o determină, Kant raționează similar atunci când e pus să elaboreze un curs de metafizica moravurilor: ca și natura în genere, care e structurată de legi naturale, domeniul practicului, domeniul voințelor umane în genere, e structurat de „legi practice“ sau „morale“; condiția „pentru ca o acțiune să fie bună din punct de vedere moral, ... (e că ea) trebuie făcută de dragul legii morale“ (Pref. 9). Dar o *lege* morală, ca orice lege, nu poate avea doar caracteristica „universalității“[69] — căci și regulile

[68] I. Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, în I. Kant, *Philosophy of Material Nature*, Hackett, 1985, pp. 468–469.

[69] „Orice alt precept care se întemeiază doar pe principiile experienței — chiar și un precept într-un anume sens universal — în măsura

morale empirice, locale, așa-zilele „reguli practice", pot avea într-un sens slab această caracteristică — ci trebuie să fie de o „necesitate absolută" (Pref. 7; MM. 73): ea trebuie să fie „strict universală". Acest concept de *necesitate practică* va juca un rol central în formularea principiului suprem al moralității. În primă instanță, ni se sugerează că el înseamnă valabilitatea legilor morale nu doar pentru oameni (adică pentru ființele raționale așa cum s-a întâmplat să existe pe Pământ), ci pentru *orice „alte* ființe raționale" posibile (Pref. 7). Prin „alte" ființe raționale Kant înțelegea în primul rând pe Dumnezeu și, eventual, alte ființe divine (îngerii); dar el lua în calcul și alte posibile ființe raționale *naturale non-umane*, fiind convins că măcar una din planetele pe care le vedem e locuită, că există creaturi raționale superioare omului, dar și inferioare lui, care locuiesc pe planetele Jupiter și Saturn, respectiv Venus și Mercur, că ființele raționale superioare omului și nelimitate de un corp natural fac efectiv tot ceea ce trebuie să facă (de pildă, spun tot ceea ce au în gând, nu pot minți), că, în sfârșit, omul ocupă o poziție de mijloc în acest lung lanț al creaturilor raționale. „Convingerea lui Kant că există și alte forme de viață rațională în univers era un element larg acceptat al climatului de opinie din vremea sa"[70]. În acest sens, dacă o *lege* morală e să fie *necesară*,

---

în care se sprijină oricât de puțin pe temeiuri empirice, poate doar în ce privește un singur motiv, se poate numi ce-i drept regulă practică, dar niciodată lege morală" (Pref. 7).

[70] R. Louden, *Kant's Impure Ethics*, p. 188. Iată un pasaj relevant în acest sens, extras din *Antropologie*: „S-ar putea să se întâmple să existe, pe vreo altă planetă, ființe raționale care nu știu să gândească decât cu voce tare, care sunt deci incapabile, în societate sau singure, să nutrească gânduri pe care să nu le și *exprime*. Prin ce ar fi diferit comportamentul unora față de altele al acestor ființe în comparație cu acela al genului nostru uman? Cu excepția cazului în care ele ar fi toate de o *puritate angelică* nu ne-am putea închipui cum ar putea ele ajunge să aibă puțin respect unele pentru altele și să se pună de

atunci ea trebuie să fie valabilă pentru toate aceste specii posibile de ființe raționale (să aibă o „universalitate strictă“). Un ecou al ideii leibniziene de necesitate ca valabilitate pentru orice lume posibilă se aude aici. Dacă așa stau lucrurile, atunci e evident că „legile morale“ (și cu atât mai puțin principiul lor) nu vor putea fi obținute inductiv din cercetarea empirică a „naturii *omului*“ ori a „circumstanțelor externe“ ale lumii sociale, ci vor trebui deduse printr-o procedură strict *a priori* din rațiunea (practică) pură, care depășește limitele oricărei experiențe posibile (Pref. 7).

> „Etica poate să propună legi ale moralității care sunt îngăduitoare și adaptate slăbiciunilor naturii umane. Ea se poate arăta pe placul ființei umane cerând acesteia numai atât cât poate da. Dar pe de altă parte, etica poate fi și riguroasă și să ceară cea mai înaltă perfecțiune umană. Legea morală ... nu trebuie să fie îngăduitoare și să se adapteze slăbiciunilor omenești, căci ea conține norma perfecțiunii umane. Dar norma trebuie să fie exactă și riguroasă — geometria, de exemplu, formulează reguli care sunt stricte; ea nu ia în seamă dacă o ființă umană le poate respecta în practică sau nu. ... Cum și etica propune reguli care sunt menite a fi un ghid al acțiunilor noastre, ele nu trebuie adaptate capacităților omenești, ci trebuie să arate ceea ce este moralmente necesar. O etică îngăduitoare înseamnă ruina perfecțiunii ființei umane. Legea morală trebuie să fie *pură*“ (LE, Coll, 91).

Aceasta înseamnă că avem nevoie de o știință pură care să se ocupe de acest subiect și aceasta este *metafizica moravurilor*: „Căci metafizica moravurilor trebuie să cerceteze ideea și principiile unei voințe *pure* posibile și nu acțiunile și condițiile actului volitiv uman în genere care sunt scoase, în cea mai mare parte, din psihologie“ (Pref. 10).

---

acord între ele. ... Să nu prezentăm specia umană ca fiind rea, ci ca o specie de ființe raționale care fac efortul de a se ridica de la rău înspre bine grație unei constante progresiuni prin mijlocul obstacolelor“ (A, 332–333).

Pentru Kant, crearea unei metafizici a moravurilor, independent de orice cunoaștere empirică, e necesară din cel puțin trei rațiuni:

a) ea furnizează fundamentul conceptual și principiile oricărei cunoașteri raționale precise și sistematice („științifice") a moralității (a datoriilor) și e singura care poate explica riguros caracterul *necesar și universal* al principiilor și legilor moralității: „O metafizică a moravurilor este deci absolut necesară nu numai din motive speculative, adică pentru a cerceta sursa principiilor practice de bază (*praktischen Grundsätze*) care se găsesc *a priori* în rațiunea noastră..." (Pref.9);

b) ea are și un indirect rol regulativ: căci, după părerea lui Kant, reprezentarea pură a datoriei sub forma legii morale (furnizată omului obișnuit de studiul „metafizicii moravurilor") va exercita asupra „inimii" lui o înrâurire morală mult mai sigură decât diferitele experiențe pozitive din câmpul empiric și va deveni treptat o a doua natură a sa, conferindu-i o siguranță în comportare pe care filozofia morală populară nu i-o poate asigura (II, 9): „Moravurile însele rămân expuse coruperilor de tot felul atâta timp cât lipsește acest fir conducător și această normă supremă a judecării corecte" (Pref. 9);

c) orice filozofie morală empirică „se bazează în întregime pe partea ei pură" (Pref. 8). Etica empirică nu poate exista fără etica pură așa cum geodezia nu poate exista fără geometrie plană, fizica experimentală fără fizică teoretică și etica teologică fără etică filozofică (pură). Etica pură e, metaforic vorbind, un fel de infrastructură matematică de bază a eticii empirice. Prin urmare, elaborarea propriu-zisă a unei științe morale empirice nu e posibilă decât pe baza unei etici pure.

Dar și reciproca e valabilă: etica pură nu poate exista fără antropologie deoarece numai prin aceasta din urmă prima poate fi aplicată, căpătând astfel sens și utilitate pentru om;

căci antropologia „determină legile voinței umane în măsura în care ea e afectată de natură“ (Pref. 3). Fără aplicații, etica pură ar rămâne un joc gratuit al formelor. Împotriva unei răspândite interpretări tradiționale formaliste a lui Kant, iată ce spune el într-unul din cursuri:

> „Orice lege obiectivă spune ceea ce trebuie să se întâmple, chiar dacă nu se întâmplă niciodată. Regula subiectivă spune ceea ce se întâmplă de fapt, căci chiar și printre cei răi există reguli după care ei acționează. Antropologia se ocupă de regulile practice subiective, ea cercetează numai comportamentul real al omului; filozofia morală urmărește să aducă sub reguli comportamentul său bun, anume sub reguli a ceea ce trebuie să se întâmple. Ea conține reguli pentru folosirea corectă a voinței, tot așa cum logica conține reguli pentru folosirea corectă a intelectului. Știința regulilor care ne spun cum trebuie să se comporte omul este filozofia practică, iar știința regulilor comportamentului său real este antropologia; aceste două științe sunt strâns legate între ele și *moralitatea nu poate exista fără antropologie*, căci trebuie mai întâi să știm despre agent dacă și el se află în situația de a putea îndeplini ceea ce i se cere că ar trebui să facă. S-ar putea, desigur, considera filozofia practică fără antropologie sau fără o cunoaștere a agentului, deși în acest caz ea ar fi pur și simplu speculativă sau o Idee; prin urmare omul trebuie studiat cel puțin din perspectiva ei“ (LE, Coll., 42).

Asemenea fragmente întăresc ideea, contrară interpretării care-i atribuie lui Kant un formalism anti-naturalist desuet, că filozofia sa practică are mai degrabă aroma unui „naturalism slab“: cu toate că faptele empirice despre natura umană nu pot stabili sau justifica prin ele însele principii morale normative, ele nu pot nici să contrazică asemenea principii[71]. În interpretarea lui Louden etica lui Kant în ansamblul ei nu poate fi redusă pur și simplu la etica pură, ci cunoaște mai multe niveluri de „impuritate“:

[71] R. Louden, *Kant's Impure Ethics*, p. 8.

i) Etica pură sau *a priori*, care conține legile morale valabile pentru *orice* ființă rațională, umană sau non-umană. Ea face abstracție de orice particularitate a ființei umane sau a oricărui alt tip de ființă rațională. Această parte a eticii e conținută, programatic, în *Critica rațiunii practice*.

ii) Sistemul datoriilor pentru orice ființă umană în genere, adică pentru o ființă umană care nu e raportată la o anume cultură, clasă, gen sau rasă. Acest sistem e conținut în *Metafizica moravurilor*. Aplicarea principiului suprem al moralității presupune în acest caz o minimă informație empirică despre natura umană în general, dar e vorba de o informație care nu face parte integrantă din sistem, datoriile fiind derivate aici din pura rațiune.

iii) Sistemul datoriilor pentru alte ființe raționale, non-umane. E vorba de această dată de aplicații ale principiului moralității pentru alte specii de ființe raționale naturale. Ele ar da analogul proiectului metafizicii moravurilor pentru alte tipuri de ființe raționale, în afară de cele umane, în măsura în care ele există.

iv) Etica empirică sau *antropologia*, constând din aplicarea datoriilor la circumstanțe umane specifice: cum pot fi internalizate principiile morale, de la ce vârstă începe educația morală, care sunt pasiunile și înclinațiile specifice cărora le cade de regulă pradă ființa umană, care sunt stadiile evoluției morale a omului, cum trebuie organizate instituțiile pentru a întări judecata morală etc. ? Toate aceste probleme, care nu se referă la derivarea de datorii din principiul moralității ci la transformarea moralei în ceva util vieții omului, sunt obiectul de studiu al *Antropologiei*.

v) Etica empirică a unor grupuri umane specifice — diferențiate după sex, vârstă, stare de sănătate, rang social etc. Kant are suficiente reflecții morale cu privire la „regulile practice“ *speciale* ce caracterizează grupurile de femei, negri, diverse popoare etc. deși toate acestea sunt privite de el mai

degrabă ca un apendix la filozofia sa morală decât ca o parte a ei.

vi) Judecarea moralității unor *cazuri particulare* — ce face parte din ceea ce Kant numește „cazuistica morală", o disciplină care nu poate aspira la statut de teorie sistematică. Dar etica pură ar trebui, în principiu, să ofere „firul călăuzitor" pentru o „judecare (morală) corectă" (Pref. 9) și în acest caz, ca și în cazurile de mai sus. Căci fără o suită tot mai bogată de ingrediente empirice, judecata morală pură e incapabilă să se aplice la om; legile *a priori* au nevoie, pentru a deveni efective, de „o putere de judecare ascuțită *prin experiență*" (Pref. 8).

Abia această arhitectură de discipline formează, în ansamblu, edificiul **eticii lui Kant**. A reduce etica lui Kant la partea ei pură și a vorbi despre „atracția sa *mistică* față de formă" (J.G. Hamann) este indubitabil o distorsionare a intențiilor reale ale autorului *Antropologiei*, *Religiei numai în limitele rațiunii* sau *Ideii unei istorii universale*. *Întemeierea...* e anunțată ca un preambul la *Critica rațiunii practice* și la *Metafizica moravurilor*, dar nu e o lucrare cu totul lipsită de ingrediente empirice, ea fiind concepută de autor ca o operă menită să ne ridice în trepte de la etica empirică a simțului moral comun la schița unei „metafizici a moravurilor" și a fundamentelor ei „critice". *Întemeierea...* e, din acest punct de vedere, o lucrare hibridă. Îl vedem aici pe Kant plecând de la convingerea că există legi morale universale, așa cum există adevăruri fizice necesare și universale (legi pure ale „naturii în genere"), și că aceste legi morale trebuie să aibă o necesitate „absolută" (această teză preliminară e un „dat prealabil", admis „fără dovadă și fără demonstrație" — comentează Schopenhauer). Problema filozofiei morale pure e de a arăta *cum* sunt *ele posibile*.

Scopul programatic al *Întemeierii metafizicii moravurilor* este pledoaria în favoarea creării unei „metafizici a moravurilor" ca disciplină *a priori*, complet independentă de

antropologie, care să depășească neajunsurile filozofiei morale universale a lui Wolff. Acest obiectiv de perspectivă este clar exprimat în *Prefață* laolaltă cu o schiță a proiectului în ansamblul său (Pref. 11). Ambițiile imediate ale acestei prime lucrări sunt însă mai limitate, fiind formulate explicit de autor în Pref. 13: scopul particular al *Întemeierii...* — o operă propedeutică la o viitoare metafizică a moravurilor — este unul fundațional: anume *descoperirea* celei mai adecvate formulări a principiului suprem al moralității și *demonstrarea* valabilității sale într-o manieră neinductivă, printr-o metodă *sui generis*, bazată numai pe trăsăturile intrinseci ale rațiunii umane practice[72]. Doar atingând acest dublu scop — o înțelegere cât mai exactă a principiului și o demonstrare a faptului că putem face ceea ce ne cere el — vom fi siguri și de utilitatea practică a întreprinderii noastre, anume de faptul că putem adopta un comportament cât mai sustras tentațiilor derivate din înclinații și cât mai supus luminilor rațiunii morale.

[72] „Prezenta întemeiere nu vizează însă decât *căutarea* și *stabilirea principiului suprem al moralității*" (Pref. 13). „Căutarea" și „stabilirea" la care se referă Kant aici corespund „expunerii" (*expositio*) unui principiu (i.e. reprezentarea clară, deși nu necesarmente exhaustivă, a ceea ce aparține unui concept, iar această expunere este metafizică dacă ea prezintă conceptul ca dat *a priori*) și „deducției transcendentale" a unui principiu (i.e. stabilirea în mod *a priori* a valabilității lui) (CRP, (1998), 73).

2. Voința bună și datoria (Secțiunea I)

„Kant reprezintă unul din punctele de cotitură în istoria eticii. Pentru majoritatea filozofilor ulteriori, inclusiv pentru unii care au fost în mod deschis antikantieni, etica se definește, ca disciplină, în termenii lui Kant. Pentru mulți care nu au auzit niciodată de filozofie, ca să nu mai vorbim că nu au auzit de Kant, moralitatea e, în mare, ceea ce a spus acesta că este. De ce stau lucrurile astfel se poate sugera, în cel mai fericit caz, abia în momentul în care am înțeles ceea ce a spus Kant."

A. MacIntyre

„*Întemeierea...* lui Kant este cea mai citită și cu siguranță cea mai exasperantă dintre lucrările lui de filozofie practică. Atât structura sa cât și argumentele avansate rămân obscure și discutabile."

O. O'Neill

„Opera etică a lui Kant e o țesătură de ifose patente. Odată cu Kant, complicarea gândirii și a discursului a devenit o infirmitate înnăscută, potențată de academismul mucegăit al vieții sale de la Königsberg."

W. James

Voi începe comentariul Secțiunii I a *Întemeierii metafizicii moravurilor* cu următoarea întrebare: ce urmărește oare Kant sub titlul acestei Secțiuni, „Trecerea de la cunoașterea rațională comună a moravurilor la cea filozofică" ?

Așa cum suntem preveniți la sfârșitul Prefeței, Secțiunea I conține o aplicare a metodei „analitice" sau „regresive" (metodă practicată și în *Prolegomene*) la „cunoașterea morală comună". E vorba de o metodă care pleacă de la ceea ce e fundamentat (i.e. conștiința morală comună cu legile ei morale) spre fundamentul acesteia (spre principiul ei): „în această lucrare am adoptat o metodă care, cred, este cea mai adecvată dacă vrem să pornim în mod analitic de la cunoașterea comună la determinarea principiului ei suprem" (Pref. 14). Țelul *Întemeierii...* pe ansamblu este chiar elucidarea acestui fundament: „căutarea și stabilirea principiului suprem al moralității" (Pref. 13), adică identificarea

formei sale veritabile și căutarea unor mijloace de a-i dovedi valabilitatea[73]. Așa cum îl înțeleg eu, obiectivul particular al Secțiunii I vizează numai o parte din țelul global, anume o primă degajare a veritabilului principiu suprem al moralității ca temei al cunoașterii morale comune, prin utilizarea instrumentelor de analiză ale filozofiei *precritice*; căci e vorba, după cum ne spune chiar titlul secțiunii, de „trecerea“ de la cunoașterea rațională comună a obiceiurilor și regulilor morale la cunoașterea filozofică „populară“, cu toate imperfecțiunile acesteia din urmă (cum ar fi identificarea binelui suprem cu fericirea sau perfecțiunea, dar mai ales amestecul principiilor pure cu cele empirice)[74]. Aceste imperfecțiuni vor justifica trecerea operată în Secțiunea II

---

[73] Într-un eseu scris în 1762 cu prilejul participării la un concurs inițiat de Academia Regală Prusiană de Științe, Kant încheia astfel: „Conceptele fundamentale ultime ale obligației au nevoie întâi de toate să fie determinate mai precis. Și în această privință filozofia practică este chiar mai deficitară decât filozofia speculativă căci încă ne rămâne să determinăm dacă primele ei principii sunt hotărâte doar de facultatea cunoașterii sau de trăire (primul temei intern al facultății dorinței)“ (apud A. Wood, *General introduction* la M.J. Gregor (ed.), *I. Kant, Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, p. xiv). Kant se afla, în această perioadă, sub influența filozofiei lui Shaftesbury conform căreia trăirea (*feeling*), sentimentul și nu cunoașterea (*cognition*) este facultatea ce ne permite să avem experiența binelui.

[74] Cunoașterea filozofică populară e exemplificată de lucrarea *Filozofia practică universală* a lui Christian Wolff (Pref. 10). „Baumgarten și Wolff spun că datoria este necesitatea unei acțiuni în conformitate cu temeiurile motivaționale cele mai mari și mai importante. Pentru ei e totuna dacă aceste temeiuri țin de înclinații sau de rațiune. Prin urmare, ei nu au în vedere aici nici un fel de filozofie pură, ci numai o filozofie practică generală. Aceasta din urmă tratează despre conceptele și acțiunile care rezultă din voință. Ea nu se referă la felul în care trebuie să acționăm. Ea nu menționează deloc determinarea voinței noastre de temeiurile motivaționale pure ale rațiunii, ci vorbește în genere despre determinarea voinței. În filozofia practică generală nimic din moralitate nu trebuie să apară“ (LE, Mrong., 226).

la adevărata filozofie morală, cea prin care Kant a revoluționat etica, eliberând-o de orice element empiric, anume la „critica rațiunii practice" și la „metafizica moravurilor". Să vedem însă mai întâi ce înseamnă această primă „trecere"?

În opinia lui Kant, reprezentările comune cu privire la moralitate pot fi considerate ca parțial adevărate, deși în același timp ele trebuie considerate ca foarte superficiale; ele nu merg destul de adânc în înțelegerea naturii moralității[75]. Și cu toate că simțul comun e gata să accepte că putem „să ne adresăm judecății rațiunii comune în chestiuni morale și să apelăm la filozofie cel mult atunci când vrem să prezentăm sistemul moravurilor cât mai complet și mai cuprinzător (cu putință)", Kant atrage atenția, cu ironie, că o asemenea „inocență e lucru minunat", dar ea are neșansa de a nu își putea prea lesne argumenta pozițiile și se lasă prea ușor sedusă de aparențe (I, 20–21). Bunăoară, am putea concede că „rațiunea umană comună" a avut „înaintea ochilor în orice moment" un anume principiu moral suprem pe care l-a folosit ca „ghid" sau „criteriu" practic în judecățile sale morale cotidiene — altfel nici nu s-ar putea explica viața morală a omenirii așa cum o cunoaștem din istorie — dar e de asemenea un fapt știut că există în om o tendință constantă de a se ralia înclinațiilor, atracțiilor și plăcerilor de moment, încălcând uneori dictatele austere ale conștiinței morale raționale; de aici a rezultat și tendința firească, oarecum perversă, de a pune la îndoială valabilitatea datoriilor morale raționale și de a încerca să ne autoamăgim

[75] „Judecățile morale sunt atât de diferite la diferite națiuni încât putem deduce din aceasta faptul că (un principiu al moralității bazat pe temeiuri empirice) e o chestiune contingentă. El ia naștere, așadar, din educație, voință politică, exemple etc.; dar legile morale nu pot fi empirice, deoarece ele sunt necesare. Derivate din alte exemple, ele nu vor avea nici măcar generalitate empirică. O crimă va fi crimă numai în anumite circumstanțe. Dar o crimă rămâne întotdeauna o crimă" (LE, Mrong., 241).

ajustându-le mereu dorințelor și înclinațiilor noastre; această „dialectică“[76], această decădere în sofism și iluzie, este cea care obligă conștiința comună să recurgă la filozofie, adică la o reflecție mai riguroasă și mai sistematică asupra naturii principiului moralității ca prim pas spre reducerea influenței corupătoare exercitate de înclinațiile noastre naturale (I, 20–22).

Începând cu celebra frază de deschidere a Secțiunii I, Kant observă, în spiritul metodei sale analitice, că ideea originării valorii morale a actelor noastre într-o voință morală respectabilă *în sine* „există deja în intelectul natural sănătos“ și „are nevoie nu atât de a fi *învățată* (adică asimilată din exterior ca un dat contingent — V.M.) cât numai *clarificată*“(I, 8). Sarcina principală a Secțiunii I este tocmai această „clarificare“, această developare a ceva preexistent, această elucidare, în fine, această „analiză“ a conștiinței morale comune[77].

---

[76] Kant dă aici „dialecticii“ un sens opus celui conferit de tradiția metafizică medievală care o considera o parte a retoricii, partea dedicată elaborării de judecăți convingătoare; în acest context, dimpotrivă, Kant o consideră o artă de a produce judecăți doar asemănătoare adevărului, dar de fapt simple iluzii, prin sofisme născute din dorința de a convinge.

[77] În legătură cu teza că IMM, I nu *inventează* un nou principiu al moralității pe care să-l aplice faptelor, ci doar urmărește să *elucideze* forma corectă a unui principiu *preexistent* în conștiința morală comună și căruia filozofii anteriori — de la Aristotel la Wolff — au încercat să-i stabilească diferite formule, vezi și CRPr. 94n. Instructive sunt și cursurile de etică ale lui Kant care au, în paragrafele corespunzătoare, o structură argumentativă asemănătoare cu aceea a Secțiunii I, adăugând o serie de detalii istorice care lipsesc din textul IMM, I. Ele arată clar că discuția lui Kant are loc, deocamdată, la nivelul filozofiei morale precritice, care poate oferi, și a oferit, tentative *prima facie* de formulare a principiului suprem al moralității, dar nu a putut găsi o „formulă“ pe deplin adecvată a lui (vezi LE, 48–50, 65–72).

Merită să reamintim aici că, printr-un efect de iluzie de perspectivă, ceea ce Kant numește „conștiința morală comună", dându-i alura unui *universal uman*, nu este, de fapt, decât conștiința morală a mediilor protestante germane. H.J. Paton crede, mai mult, că această idee a priorității voinței (intenției) bune în evaluarea morală nu e altceva decât o reformulare filozofică a tezei religioase a lui Luther că nu fapta, ci *credința* este ceea ce contează în mântuire. Prin urmare, trebuie să presupunem că un rol hotărâtor în formarea convingerilor morale ale lui Kant l-au jucat nu numai argumentele și exemplele de tipul celor prezentate în I, 9–10 pentru a ilustra distincția dintre fapte morale și fapte exterioare moralității, ci *fundalul cultural general* care a imprimat eticii sale o orientare radical anti-consecinționistă, făcându-l pe autor să creadă că până și simțul comun exclude fără tăgadă orice relație între moralitatea acțiunilor și valoarea scopurilor rezultate. E prezentă aici credința unui lutheran ce aderă la valorile Iluminismului și care crede că trebuie să vedem în creștinism singura religie morală, al cărei „destin" e să devină o religie *universală*. Împotriva „voluntarismului" lui Luther, Calvin, Hobbes ori Pufendorf, adică a doctrinei după care Dumnezeu a creat morala printr-un *fiat* al voinței sale și datoria omului e să-i respecte pur și simplu preceptele așa cum i le transmite Biserica, Immanuel Kant a susținut, alături de alți gânditori radicali ai vremii, o morală a „autoguvernării" care să elimine orice fel de tutelă și servitute presupunând că „Dumnezeu și omul formează o comunitate morală ai cărei membri se pot înțelege reciproc deoarece acceptă aceleași principii. ...Morala implică principii valabile atât pentru Dumnezeu cât și pentru noi"[78]. Aceste principii morale fundamentale trebuie să fie, așadar, strict *universale*.

[78] J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, Polirom, Iași, 2003, p. 658.

Această primă „trecere“ a lui Kant nu trebuie interpretată într-un sens inductiv, în sensul că s-ar pleca de la acceptarea legilor morale universale în moralitatea comună și s-ar generaliza inductiv o lege fundamentală generală. Așa va proceda, într-un alt cadru cultural și istoric, J.S. Mill. Demersul său e, aici, unul „analitic“ : dacă plecăm de la convingerea că înțelepciunea morală comună e adevărată și conține „legi morale“ care au o „necesitate absolută“, fără de ele fiind imposibilă conceperea moralității (Pref. 7)[79], atunci problema este: care e seria de condiții întemeietoare ale acestei moralități, mergând până la condiția ultimă a oricărei judecăți morale, cu alte cuvinte, care e *principiul suprem al moralității* ? Secțiunea I se încheie cu o primă degajare filozofică a acestui principiu prin analiza concepției populare privitoare la „voința bună“ și la „datoria“ morală (I, 20).

---

[79] Aceasta i se pare lui Kant evident de la sine: „Că trebuie să existe așa ceva reiese de la sine din ideea comună a datoriei și a legilor moralității. Oricine trebuie să recunoască faptul că, pentru ca o lege să fie morală, adică să constituie temeiul unei obligații, ea trebuie să poarte cu sine necesitate absolută; că porunca « Să nu minți » nu este valabilă doar pentru oameni, ca și cum alte ființe raționale n-ar trebui s-o urmeze.“ (Pref. 7). Prin urmare, temeiul ei n-ar trebui căutat (printr-o cercetare empirică) în natura particulară a omului. În spatele acestei evidențe de la sine stau mai multe presupoziții tacite acceptate de Kant: omul are un suflet nemuritor; trebuie să existe ființe raționale finite și pe alte corpuri cerești; într-un univers newtonian infinit, o morală adecvată nu se poate limita la circumstanțele particulare ale ființei umane; motivația morală a omului este, așa cum susține morala teologică, aceeași cu motivația morală a lui Dumnezeu, dar, spre deosebire de ceea ce susține morala teologică, ea nu este creația lui Dumnezeu ci e *comună* omului, lui Dumnezeu, îngerilor și oricăror alte ființe raționale; influențat de susținătorii teoriei legii naturale, Kant distinge între domeniul moralului și cel al legalului, primul fiind domeniul legilor valabile pentru orice ființă rațională, cel din urmă variind de la societate la societate.

2.1. Voința bună (I, 1–7)

Debutul Secțiunii I subliniază indirect trăsătura specifică a demersului analitic al lui Kant, anume aceea de a pleca de la conștiința morală comună: „Din tot ce poate fi gândit oriunde în lume, și chiar în afara ei, nu există nimic care să poată fi socotit ca bun fără restricție decât numai o *voință bună*“ (I, 1). Din punctul de vedere al pietistului Kant, aceasta pare a fi o altă evidență a simțului moral comun. Mulți comentatori au considerat că acest pasaj nu e decât reflexul filozofic al uneia dintre ideile focale ale culturii protestante germane, anume că morala e o chestiune de interioritate și derivă în întregime din „puritatea inimii“ sau a *intenției*[80]. O asemenea orientare inițială a teoriei morale diferă radical de orientarea utilitariștilor (Bentham), pentru care valoarea morală a faptelor nu depinde deloc de interioritate sau intenție, ci numai de *consecințele* faptei asupra fericirii oamenilor, o fericire înțeleasă ca viață plăcută. Eticile lui Kant și Bentham se bazează pe tacite presupoziții culturale diferite. Ele au propus două principii diferite menite să ghideze comportamentul concret al *oricărui* individ, fie el filozof, fie plugar, cei doi autori fiind, în opinia lui Schneewind, primii filozofi care au susținut și formulat sistematic asemenea lucruri[81].

Acest postulat original al gândirii morale a lui Kant a apărut după ani îndelungați de reflecție asupra întemeierii moralității plecând de la teoriile lui Cudworth, Wolff sau Rousseau. Ceea ce face el e să delimiteze net morala kantiană de cea mai în vogă teorie etică europeană, dezvoltată încă din Antichitate în diferite forme, *teoria fericirii*: singurul scop intrinsec al omului este fericirea (definită în fe-

[80] Cum consideră, bunăoară, V. Delbos în notele sale la E. Kant, *Fondements de la métaphisique des moeurs*, Delagrave, 1999, p. 87.
[81] J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, p. 674.

lurite chipuri). Primele 7 paragrafe ale Secțiunii I au în vedere tocmai dislocarea acestei teorii redutabile. Căci așa cum a observat un kantian ulterior, C.F. Stäudlin, într-o carte publicată în 1822, atunci când Kant a intrat în scenă,

> „În Germania apăruse o tendință dominantă, aceea de a deriva din principiul fericirii nu doar morala, ci și religia și creștinismul. Fiecare începea cu tendința naturală către fericire și găsea în ea o călăuză către toate datoriile și virtuțile. (...) Kant și-a făcut cunoscută nemulțumirea față de aceasta în 1763. (...) Din anul 1785 (odată cu publicarea *Întemeierii...*), el a inițiat o nouă eră în istoria filozofiei morale, (...) o revoluție în investigarea filozofică a moralei“[82].

E vorba de o tendință marcată de autori precum J. Brown, pentru care singurul motiv moral e sentimentul „fericirii personale“, Hartley, Hutcheson, Shaftesbury, Hume ori Bentham. Această etică „empirică“ era îmbrățișată și de mulți germani, printre ei numărându-se, înainte de 1765, Kant însuși. În *Întemeiere...*, Kant enumeră explicit printre susținătorii teoriei fericirii pe autorii teoriei „simțului moral“ (moraliștii britanici Hutcheson și Shaftesbury) și implicit pe John Brown, cu principiul său al „fericirii personale“, ori chiar pe Bentham cu teoria sa hedonistă a „calculului“ fericirii (II, 79–81). De altfel, trebuie observat că I. Kant a ajuns greu la convingerea că voința (liberă sau autonomă) este sursa ultimă a moralității. În 1762, sub influența lecturilor din Shaftesbury, Kant credea că binele poate fi sesizat direct printr-o capacitate a *sentimentului* moral, distinctă de rațiune, pe care o posedă toți oamenii și care trebuie privită drept criteriul moral ultim și temeiul tuturor principiilor și evaluărilor morale. În lucrări din 1764 ideea „sentimentului frumosului și demnității“ e încă prezentă, dar e însoțită acum de îndoiala că etica ar putea fi fundamentată pe o asemenea bază subiectivă. Prin 1765 Kant aduce în

[82] *Apud* J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, p. 656.

discuție necesitatea unei fundamentări metafizice a moralei, imposibil de dezvoltat pe o bază pur empirică, psihologică, iar după anul 1768 proiectul unei metafizici a moravurilor își face loc tot mai insistent în mintea sa. Dar teza că o asemenea fundamentare presupune investigarea posibilității unei cunoașteri morale *a priori*, originată numai în intelect și rațiune, apare abia în dizertația inaugurală din 1770. În deceniul care a urmat, Kant a evoluat de la părerea că principiul *a priori* al moralei poate fi bazat doar pe ideea de universalitate și sistematicitate spre opinia că acesta trebuie asociat cu ideea libertății voinței. Voința liberă ca sursă a moralității va fi consacrată în premieră de *Critica rațiunii pure* (1781) și va reapărea, așa cum am întâlnit-o deja, la începutul *Întemeierii*...[83]

Cum încearcă I. Kant să descalifice teoria morală a fericirii? El încearcă la începutul Secțiunii I să ofere câteva *argumente* în favoarea tezei sale și împotriva contra-candidaților potențiali. Sunt astfel eliminați, printr-un argument din păcate obscur și destul de puțin convingător, contra-candidați istorici celebri cum e, bunăoară, teoria virtuților („talentele spiritului", „trăsăturile temperamentului", „darurile soartei") și orice alte forme ale teoriei fericirii. Apoi, începând cu paragraful 3, el începe să încarce de semnificații conceptul de „voință bună", pe care-l introdusese fără definiție, ajungând în finalul secțiunii la conturarea conținutului său cu ajutorul conceptelor uzuale ale filozofiei morale populare. Conceptul de „voință bună" (voință morală) ca sursă a moralității, așa cum apare la începutul Secțiunii I, e un concept încă *neanalizat*, aparținând conștiinței morale comune, un concept deocamdată impur, căci amestecat cu elemente de judecată consecinționistă, eudemonistă etc. El ne spune cu aproximație că acțiunile morale nu sunt valoroase

[83] Pentru această cronologie, vezi A. Wood, *General Introduction* la M. Gregor (ed), *I. Kant, Practical Philosophy*, pp. xiii–xiv.

în sine, nici prin consecințele lor, ci în funcție de „intenție“ (deci de existența unei „voințe bune“ în calitate de cauză a lor); de aceea am putea afirma pe drept cuvânt că morala kantiană nu e o morală a faptei (ori a consecințelor), ci o morală a intenției. Dar gândul lui Kant e mai complex decât pare la prima vedere. Să luăm un exemplu. Să spunem că un om salvează pe cineva de la înec. Este fapta lui o faptă morală? Kant ar spune că în evaluarea morală a acestui act nu contează consecințele lui *reale* sau *estimate* (faptul că ai salvat o viață și ai sporit fericirea celui în cauză și a apropiaților lui), ci numai valoarea intenției pentru care ai făcut acest gest. Ceea ce conferă moralitate unei fapte este puritatea intenției. Prin „intenție“ Kant nu înțelege însă nici consecințele *intenționate* și nici *virtuțile* tradiționale[84], pe acestea din urmă privindu-le ca „trăsături ale temperamentului“: nu voi spune — cum făcea Aristotel — că fapta este morală pentru că e manifestarea unui temperament „curajos“. Căci virtuțile spiritului sau temperamentului (virtuțile dianoetice sau etice, în sens aristotelic), deși sunt adesea bune și chiar pot favoriza voința bună, nu sunt bune *fără restricție*, din moment ce pot fi „folosite“ într-un sens extrem de „rău și dăunător“ de o *voință rea* (I, 1). De pildă, o virtute cum e stăpânirea de sine, atât de lăudată de antici, poate da naștere la acțiuni imorale atunci când e folosită de voința rea a unui criminal („Sângele rece al unui răufăcător ... îl face (pe acesta) mult mai periculos“ — I, 2). La fel stau lucrurile cu încercările de a găsi în *fericire* „valoarea internă necondiționată“. „Darurile sorții prielnice“ constau, după Kant, în valorile „conservării și bunăstării persoanei“ (bogăție, onoare, sănătate etc.). Dar și acestea sunt bunuri relative: *bunăstarea*, atât de lăudată de utilitariști, dacă e

[84] Așa cum va face, bunăoară, J.S. Mill. În tradiția aristotelică, virtuțile etice constau într-un anume fel de măsură justă, impusă de rațiune, în manifestarea afectelor și acțiunilor. Ele sunt, în ochii lui Kant, concepte empirice.

necenzurată de voința bună, adică de principii raționale, degenerează în viciu — în îndrăzneală și trufie (I, 1). Lui Kant, și probabil multor contemporani ai săi, i se părea oribil să vadă o persoană îndestulându-se fără limită și jubilând de plăcerile vieții, dar golindu-se în același timp de podoabele unei „voințe pure și bune“ (I, 1). Pentru orice bun creștin, de altfel, adevărata moralitate constă într-o voință curată și bună ca sursă a unor fapte corespunzătoare și nu în fapte publice spectaculoase, făcute de ochii lumii, ori în sporirea bunăstării, fie ea și bunăstarea generală[85]. În concluzie, cum binele moral suprem nu se dovedește a consta nici în virtuțile aristotelice și nici în fericire, va trebui să plasăm doctrina morală a lui Kant în afara cercului teoriilor *eudemoniste* (fie ele de tip utilitarist sau aristotelic).

În paragraful 3 Kant oferă o primă precizare a sensului sintagmei „bun fără restricție“: „Voința bună nu este bună prin ceea ce produce sau înfăptuiește, nici prin aptitudinea ei de a atinge vreun scop prestabilit, ci numai prin actul volitiv (*das Wollen*), adică este bună *în sine.*“ Voința bună este de aceea sursa ultimă a valorii morale a acțiunii. D. Ross comentează astfel acest pasaj:

> „Această intuiție a lui Kant (i.e. voința bună e bună numai prin actul volitiv, adică în sine — V. M.) e profund originală; împotriva utilitarismului egoist (doctrina că valoarea morală a actelor e dată de calitatea rezultatelor (consecințelor) lor) care a caracterizat în esență etica secolului al optsprezecelea și, într-o anumită măsură, a colorat toate teoriile secolului al optsprezecelea înainte de Kant, ca și aproape toată etica greacă, aserțiunea sa e de cea mai mare importanță. Ea, mai degrabă decât subtilitățile teoriei, conferă grandoare operei sale“[86].

---

[85] Kant face o aluzie la fericirea generală a utilitariștilor britanici în I, 16 când se referă la „promovarea fericirii altora“, excluzându-o ca posibil criteriu al moralității.
[86] D. Ross, *Kant's Ethical Theory*, Clarendon, 1954, p. 12.

Ce înseamnă, mai exact, această poziție *anti-consecinționistă* a lui Kant? Autorul se explică astfel în I, 3: o intenție bună (e.g. intenția de a ajuta pe cei săraci) rămâne bună („ar străluci, totuși, prin ea însăși, ca o piatră prețioasă“) prin ceea ce este ea *în sine*, chiar dacă nu ar reuși să se materializeze practic niciodată în ceva util (chiar dacă nu ajuți, în fapt, nici un sărac), chiar dacă nu are nici o consecință pe planul faptelor: „Utilitatea ori sterilitatea nici nu sporesc cu ceva această valoare, nici nu o diminuează“ (I, 3). Numai voința bună este, cu alte cuvinte, binele intrinsec și sursa valorii morale.

Pentru a fi mai convingător, Kant imaginează în paragraful I, 3 o *situație-limită* în care un agent empiric, având o intenție bună, este sustras tuturor înclinațiilor (dorințelor) și este privat complet de capacitatea de a-și realiza intențiile în fapte exterioare[87]; chiar și în aceste condiții, este de părere Kant, voința sa bună ar rămâne ca atare și ar străluci „ca o piatră prețioasă“. Dar acest caz-limită ne evocă tentația continuă a lui Kant de a trece *dincolo* de agentul empiric, care are întotdeauna înclinații, dorințe sau scopuri contingente, care e un om ce se exteriorizează în fapte observabile; el ne evocă agentul moral ideal, posesor al unei voințe morale *pure* („sfinte“), care nu se exteriorizează în fapte observabile și nu are nici un fel de înclinații. Ca și principiul inerției din fizica lui Newton, aserțiunea că *voința bună e bună numai prin actul volitiv (prin intenție), nu prin utilitatea scopurilor urmărite*, că ea rămâne bună chiar și dacă nu se manifestă în fapte, este, strict vorbind, adevărată *numai pe un plan ideal*. Căci pe plan empiric, pe planul judecății omului cotidian, consecințele acțiunii *contează* și ele, ba uneori covârșesc și „corup“ principiile raționale ale voinței morale (I, 21). Agentul empiric bun e motivat *complex*,

[87] „Aproape la fel ca și chimistul, (filozoful) poate organiza oricând un experiment cu rațiunea practică a oricărui om spre a distinge principiul moral (pur) de cel empiric“ (CRPr., 181).

de dorințe și totodată de principiile conștiinței sale morale, și toate aceste intenții și motive contribuie la conturarea profilului său moral[88]. Actele caracteristice ale unei voințe bune — acte care exprimă intenția bună a caracterului său — vor fi motivate de gândul de a-și face datoria; dar o voință bună (adică o *persoană* cu o asemenea voință) va avea de asemenea scopuri *contingente*, care nu sunt cerute expres de caracterul său, privit ca voință bună[89]. Așa se face că:

> „*în realitate*, este absolut imposibil ca prin intermediul experienței să stabilim cu deplină certitudine un singur caz în care maxima unei acțiuni, altfel conformă datoriei, s-a bazat exclusiv pe temeiuri morale și pe reprezentarea datoriei" (II, 2).

Este în același timp adevărat că persoana morală empirică e privită ca tinzând asimptotic spre ipostaza-limită a agentului pur rațional ca spre idealul său[90]. Kant concede că, deocamdată, o asemenea idealizare are toate șansele să pară simțului comun o „fantezie extravagantă" care-l va face să creadă — greșit — că a atribuit eronat rațiunii statutul de călăuză a voinței noastre morale. Tocmai pentru a elimina

---

[88] „Impuritatea (*impuritas, improbitas*) inimii omenești constă în aceea că maxima este fără îndoială bună după obiect (respectarea intenționată a legii) și poate fi de asemenea suficient de puternică pentru punerea ei în practică, dar în schimb ea (inima) nu e pur morală, adică ea nu a adoptat în ea însăși *doar* legea ca motiv *suficient*, ci are nevoie în plus, cea mai mare parte a timpului (și poate mereu), și de alte motive pentru a determina prin ele capacitatea de alegere (*Willkür*) să facă ceea ce cere datoria" (*Rel.* 29–30).

[89] B. Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press, 1979, p. 9.

[90] „Prin urmare, tot ceea ce este empiric nu numai că este cu totul impropriu ca adaos ornamental la principiul moralității, ci este chiar extrem de dăunător purității moravurilor, în cazul cărora autentica valoare a unei voințe absolut bune, aflată deasupra oricărui preț, constă tocmai în faptul că principiul acțiunii este liber de orice influențe ale unor temeiuri contingente pe care numai experiența le poate furniza" (II, 44).

o asemenea confuzie și potențială eroare e necesară o *metafizică a moravurilor*, o cercetare specializată care să examineze atent această idee și să-i hotărască legitimitatea. Deocamdată, se poate spune că, din perspectiva conștiinței morale comune, voința bună este singurul bine intrinsec, ceea ce reprezintă o condiție a existenței moralei obișnuite.

Paragrafele I, 4–7 întăresc argumentația anti-eudemonistă de mai sus. Dacă scopul natural al unei ființe dotate cu rațiune și voință ar fi fericirea, atunci întreaga experiență umană ne arată că natura a greșit în alegerea rațiunii ca mijloc de a orienta voința spre realizarea acestui scop căci e știut că plănuirea rațională a fericirii dă îndeobște greș, ceea ce a și dus în rândul ființelor cerebrale și veșnic nefericite la un gen de misologie, adică la desconsiderarea rațiunii ca instrument moral și la refugierea în diverse etici ale sentimentului. Oricum, lui Kant i se pare clar că „acel scop ar fi fost atins mult mai sigur prin instinct decât se poate întâmpla vreodată prin rațiune" (I, 5). Dar cum natura nu poate da greș, căci în ființele vii orice organ destinat servirii unui scop oarecare nu poate fi decât în cel mai înalt grad adaptat acelui scop (I, 5), rezultă că rațiunea nu poate fi mijlocul adaptat în mod natural realizării fericirii. Cum ființa umană e dotată cu o rațiune care are și „capacitate *practică*" (adică o rațiune ce posedă nu doar principii de cunoaștere, ci și principii care *determină voința* făcându-ne să acționăm într-un anume fel), rezultă că *scopul natural* al unei ființe dotate cu rațiune practică (și deci cu voință) nu poate fi fericirea, ci unul „cu mult mai înalt": acela de a da naștere unei voințe care e bună nu ca mijloc pentru realizarea fericirii, ci e bună *în sine*, fiind astfel „binele suprem și condiția oricărui alt bine", inclusiv al fericirii (I, 7). Prin acest argument (destul de greu de urmărit), bazat pe teza teleologiei naturii, Kant crede că ne-a întărit convingerea în unicitatea binelui intrinsec — voința bună (și nu fericirea).

2.2. Voința bună, datoria și sursa valorii morale (I, 8–16)

Paragraful I, 8 continuă tentativa de lămurire a conceptului de „voință bună" abordându-l de data aceasta din perspectiva unui concept înrudit, acela de „datorie". Nu trebuie să uităm că termenul „bun" din expresia „voința bună" înseamnă *moralmente* bun, iar „datoria" e pentru Kant semnul distinctiv al omului *moral*, al omului care are principii. Care e legătura dintre „voința bună" și „datorie"? În cuvintele lui Kant, conceptul de datorie „conține pe acela de voință bună chiar dacă supus anumitor limitări și obstacole subiective" (I, 8). Limitările și obstacolele subiective la care e supusă voința bună în conceptul de „datorie" sunt dorințele și înclinațiile unei ființe raționale *imperfecte*, așa cum e omul, a cărui voință nu e una *absolut* bună (cum e voința lui Dumnezeu), ci e o voință înclinată spre păcat din cauza poftelor sale trupești. Cu alte cuvinte, conceptul de voință bună are un *sens general* (voința bună a lui Dumnezeu, a îngerilor, a omului, a altor ființe raționale corporale) dar și un *sens particular* (voința bună a omului). Teza kantiană de mai sus nu se referă la voința bună *în genere*, ci la voința bună *a omului*. Datoria e „forma sub care recunoaștem voința bună *în natura umană*" (J. Barni). Afirmația conform căreia conceptul de datorie „conține" pe acela de voință bună umană (limitată de obstacole subiective) e evidentă atâta vreme cât Kant definește conceptul de „datorie" ca „necesitatea obiectivă a acțiunii săvârșite din obligație", iar „obligația" ca „dependență a unei *voințe care nu este absolut bună* de principiul autonomiei (constrângere morală)" (II, 76 (80)). *Datoria* e, așadar, necesitatea săvârșirii unei acțiuni de către o *voință imperfectă*, necesitate resimțită ca o *constrângere* impusă voinței de principiile conștiinței sale morale[91]. Conceptul comun de *datorie*

---

[91] „*Datoria* e termenul prin care ne referim la voința bună atunci când aceasta e privită ca opunându-se înclinațiilor" (R. Norman, *The Moral Philosophers*, Clarendon, 1983, p. 98).

aduce cu sine gândul existenței unor înclinații care te ademenesc să săvârșești păcatul și în fața cărora voința bună, *supusă* datoriei, e capabilă totuși să se stăpânească prin *autoconstrângere*. Datoria se profilează astfel ca sursă a valorii morale. „Afectele și pasiunile" nobile ale persoanei sunt insuficiente pentru a conferi acțiunii o valoare morală (cum cred hedoniștii), căci ele pot deveni dăunătoare „fără principiile de bază ale unei voințe bune" (I, 2).

Spre deosebire de voința umană impură, pentru o ființă *pur* rațională (cum ar fi Dumnezeu sau un înger), o ființă adică nestăpânită în nici un fel de pofte ori de înclinații trupești, *nu există „datorie"*. O asemenea ființă diafană, necorporală[92], nu are sens să fie *constrânsă* pentru a face fapte bune, în măsura în care putem vorbi în cazul ei de *fapte*. Căci ea nu poate face *decât* fapte bune. Din contră, voința unui *om* trebuie *făcută* să depășească tentațiile dorințelor și, în acest sens, voința sa, dacă e morală, îi apare ca *datorie*, i.e. ca o *constrângere* impusă de un „trebuie" interior, nu de un „trebuie" străin ei, cum ar fi cel impus prin pedepse de instituțiile statului. Vocea conștiinței îți dictează să-ți plătești datoriile în orice condiții, fie că îți place acest lucru, fie că nu. În concluzie, „datoria" discutată de Kant în I, 8 sqq este, de fapt, un concept strâns legat de conceptul *empiric* de voință bună, regăsibil ca atare în moralitatea comună și însemnând o voință activă ce se bazează pe

[92] Kant era convins că inteligența e invers proporțională cu greutatea trupului. Posibilele ființe raționale finite aflate cel mai aproape de Soare ar avea trupurile mai grele și ar fi mai puțin inteligente, cele aflate pe planete mai îndepărtate de Soare ar fi, dimpotrivă, mai ușoare, mai inteligente și, deci, mai morale. Pământul se află undeva la mijloc între locuitorii foarte ușori ai lui Jupiter și cei mult mai grei de pe Mercur. Ființele necorporale (Dumnezeu, îngerii) sunt absolut ușoare, absolut inteligente și deci absolut morale. Ele sunt *în mod necesar* morale, neavând nevoie de nici o constrângere pentru aceasta (apud. J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei*, p. 644).

principii constrângătoare autodate și se manifestă conform acestor principii în ciuda „anumitor limitări și obstacole subiective" impuse de o condiție umană dominată totuși de dorințe și pasiuni. Recunoașterea *existenței* datoriilor morale în viața practică a omului (ceea ce *trebuie* să facem, chiar dacă nu facem) presupune *ipso facto* recunoașterea existenței unor legi morale *necesare și universale*: căci *trebuie*-le este universal valabil pentru orice voință umană; iar ceea ce un om trebuie să facă este exact ceea ce el ar face dacă ar fi o ființă *sfântă*; deci legile universale pentru om presupun legi strict universale, adică valabile pentru orice voință bună *în genere*. Și numai în măsura în care acceptăm că există legi necesare și universale ale unei voințe bune *în genere*, putem admite existența datoriilor ce constrâng o voință bună *umană*. Acesta este punctul de plecare al filozofiei practice a lui Kant — tot așa cum acceptarea existenței legilor universale și necesare din fizica pură a fost punctul de plecare al filozofiei sale teoretice.

La acest nivel al discuției, s-ar părea că acțiunile morale sunt acele acțiuni care respectă datoriile omologate social. Acesta e, de altfel, un punct de vedere foarte răspândit. Dar un punct de vedere foarte răspândit nu trebuie să fie și adevărat. Pentru Kant, lucrurile sunt ceva mai complicate. El pretinde că nu toate acțiunile *conforme datoriei* sunt neapărat morale. Acesta e motivul pentru care distinge accepțiunile extra-morale ale „datoriei" (puse sub sintagma „conform datoriei") de accepțiunea sa morală (pusă sub sintagma „din datorie"). Scopul său este să lămurească tocmai această din urmă accepțiune plecând de la câteva *exemple* elocvente.

Să urmărim în detaliu demersul lui Kant. Atunci când vrem să evaluăm moral o acțiune, conștiința morală comună ne permite să distingem mai multe cazuri (I, 9–13):

(a) Există acțiuni *contrare datoriei* (datoria e aici un concept, neanalizat încă, ceea ce noi conștientizăm vag ca fiind legea noastră morală). De pildă, crimele lui Râmaru sunt

acțiuni contrare datoriei concrete „Nu trebuie să ucizi". Dar și o crimă care are consecințe *utile* va fi considerată imorală de un kantian, de pildă o crimă comisă pentru a salva ostateci. Crima rămâne crimă, spune Kant, indiferent de consecințele sale și nimeni nu va considera „morale" asemenea acțiuni. Rezultă concluzia generală că toate *acțiunile contrare datoriei* sunt *fără valoare morală.*

(b) Există, apoi, acțiuni *conforme datoriei*[93]. Ele sunt de două feluri:

(i) Acțiuni *conforme datoriei* pentru care agentul nu are nici o înclinație[94] *imediată*, ci le face dintr-o *altă înclinație*, indirectă sau *îndepărtată.* Kant dă exemplul băcanului care se ferește să ceară un preț exagerat clienților (și acționează astfel *conform datoriei* de a fi cinstit cu clienții săi), dar o face nu din datorie, nici dintr-o înclinație nemijlocită (de pildă pentru că ține la anumiți clienți sau îi e milă de ei), ci dintr-o *altă înclinație*, îndepărtată (din calculul *egoist* — sau *prudențial* — de a-și asigura profitul și continuitatea afacerilor). În acest caz, acțiunea nu a fost făcută *din* principiul moral al onestității (deși nici nu-l încalcă), ci *din calcul egoist.* Dar acțiunea aceasta, atunci când e făcută având ca mobil un interes egoist, va cere onestitate numai în *anumite* circumstanțe: în circumstanțele în care există suficientă concurență („acolo unde afacerile merg bine") interesele vânzătorului *îi cer* să fie onest; dar există desigur și situații în care onestitatea în afaceri nu e cea mai profitabilă strategie

---

[93] Mai corect ar fi să spunem „acțiuni conforme datoriei dar *neavând ca mobil datoria însăși*", căci acțiunile făcute conform datoriei se împart la Kant în două clase: cele făcute conform datoriei și având un alt mobil decât datoria (nemorale) (cazurile b — i și ii de mai jos), și cele făcute conform datoriei și având ca mobil (motiv) datoria (morale) (cazul c).

[94] Prin „înclinație" se înțelege aici, *grosso modo*, capacitatea de a dori devenită habituală (*Rel.* 28).

pentru cineva care urmărește interesul egoist al maximizării profitului. Prin urmare, maxima egoistă a realizării profitului pe termen lung duce la acțiuni conforme datoriei numai în mod *accidental*. Dar o acțiune *morală*, presupune Kant, nu poate avea acest caracter în mod *contingent*: un vânzător *moral* va vinde *întotdeauna* clienților la prețul corect, indiferent de circumstanțe. Iată de ce acțiunea făcută din mobilul interesului egoist nu are o valoare *morală*, deși ea poate avea o valoare *prudențială*[95].

(ii) Acțiunea e *conformă datoriei* și mobilul ei este o înclinație *nemijlocită* a agentului pentru a face acea acțiune (el face acțiunea dintr-un impuls nemijlocit de milă, simpatie, dragoste, solidaritate etc.). De pildă, vânzătorul dă restul corect unui copil *din milă* (o înclinație nemijlocită despre care presupunem că e, în acest exemplu, singurul mobil), deși știe că l-ar putea înșela și astfel și-ar putea spori profitul. Acest sentiment, mila, cauzează în acest caz o acțiune care e *conformă datoriei* dar care e astfel numai *prin accident*, căci aceeași înclinație nemijlocită de a fi milos mă poate face să comit acțiuni contrare datoriei (să ajut un copil cerșetor care știu că face parte dintr-o rețea de cerșetori profesioniști, care sunt un fel de hoți). Or, o acțiune este *morală* numai atunci când e *conformă datoriei în mod necesar* (nu poate să nu fie conformă datoriei). Sau un alt exemplu: acțiunea de a nu te sinucide din înclinația nemijlocită a *plăcerii* de a trăi (I, 10) *nu are nici ea un conținut moral*, căci aceeași înclinație nemijlocită poate cauza acțiuni contrare datoriei, imorale (dorința de a-ți conserva viața cu prețul sacrificării vieții altora). Cei ce procedează în acest din urmă mod putem spune că „își conservă viața *conform datoriei*,[96] dar nu *din datorie*“ (I, 10). Căci cauza nemijloci-

[95] Adică o valoare legată de interesul egoist al agentului.

[96] Adică fără să încalce principiul moral „Nu trebuie să ucizi“, ceea ce nu înseamnă automat că și fac o faptă *morală*.

tă care determină voința la acțiune nu e un *principiu* moral rațional („Nu trebuie să ucizi"), ci o *plăcere* imediată. Acest principiu moral nu e desigur încălcat în acest caz, dar el nici nu constituie *intenția* acțiunii, nu reprezintă spiritul în care e făcută acțiunea. Acțiunea e făcută dintr-o *înclinație nemijlocită* care „nu are o valoare internă"; ea nu e rezultatul a ceea ce îți spune vocea conștiinței.

În concluzie, a acționa „conform datoriei" înseamnă a acționa astfel încât mobilul sau principiul determinant al acțiunii nu este datoria însăși — cu care există doar o congruență exterioară accidentală — ci înclinația. Datoriile juridice sau cele ale moralei religioase acționează în acest caz ca o forță de constrângere *exterioară*. Kant va numi în lucrările sale ulterioare „legalitate"[97] această concordanță exterioară și accidentală a acțiunii cu datoria morală. El distinge acest caz de acela al „moralității", în care datoria reprezintă un principiu intern al voinței. Acesta e cazul:

(c) Acțiunilor făcute *din datorie*: aici mobilul sau principiul determinant al acțiunii e chiar *datoria*. Acesta e cazul unei acțiuni făcute chiar de dragul datoriei, nu al plăcerii nemijlocite sau interesului egoist. Dacă, în exemplul anterior, ne imaginăm că omul nostru trăiește nenorociri care îi anulează total plăcerea de a trăi și el ajunge să își dorească, de aceea, moartea, dar, *în aceste condiții*, el nu se sinucide totuși, și anume din motive de conștiință (ca să nu-și încalce principiile), atunci vom spune că el acționează în

[97] Ideea de „legalitate" nu trebuie interpretată aici într-un sens juridic exterior moralității; pentru Kant datoriile juridice sunt parte a datoriilor morale în genere (MM, 98), iar legalitatea nu e o valoare contrară moralității, ci e o condiție necesară a acesteia: o acțiune morală, adică făcută din datorie, e mai întâi o acțiune „conformă datoriei" (legală) și abia în al doilea rând ea are această datorie ca principiu subiectiv de determinare. Moralitatea nu e decât o îmbogățire și o depășire a legalității (O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Vrin, 1993, pp. 72–73).

acest fel nu din înclinație, ci *din datorie*, iar acțiunea lui *are o încărcătură morală* (I, 10). Acțiunile făcute „din datorie" sunt acțiuni făcute *conform datoriei din interes exclusiv*[98] pentru respectarea datoriei. Ele sunt acțiuni conforme datoriei într-un sens *neaccidental*.

Kant întărește aceste distincții conceptuale prin exemplele „binefacerii" (I, 11), „asigurării propriei fericiri" (I, 12) și „iubirii aproapelui" (I, 13). Scopul său este de a arăta în ce condiții putem vorbi în mod justificat de caracterul *moral* al acestor acte și în ce condiții ele sunt numai aparent morale.

[98] Sigur, acesta e un caz ideal. Niciodată nu putem ști dacă o acțiune e făcută *exclusiv* din motivul datoriei. Kant admite că la om există *grade* ale pornirii (*propensio*) naturale de a încălca legea morală, deși *nu grade ale motivului moral*. De exemplu, în omul „moralmente bun (*moraliter bonus*)", legea morală constituie *întotdeauna* motivul „unic și suprem" al acțiunii. Dar pot exista și oameni „de bune moravuri (*bene moratus*)", în care acțiunile nu au întotdeauna, și la limită nu au niciodată, ca motiv unic și suprem legea morală; în principiu, tot ce se face în acest din urmă fel e „păcat", căci „dacă sunt necesare alte motive, în afara legii însăși, pentru a determina capacitatea de alegere să facă acțiuni conform legii (de pildă ambiția, iubirea de sine în genere, chiar un instinct binevoitor cum este mila), concordanța acestor acte cu legea e pur contingentă; căci ele ar putea la fel de bine să ne împingă la încălcarea ei" (*Rel.* 30–31). În omul „fragil", bunăoară, motivul moral (datoria dictată de rațiune) e mai slab decât înclinațiile și nu determină el acțiunea, deși există în conștiință; omul cu suflet „impur" acționează „conform datoriei", dar de cele mai multe ori el are nevoie de alte motive pentru a-și determina voința să facă ceea ce cere datoria: acțiunile lui sunt făcute „conform datoriei" dar nu „din datorie", deci nu sunt acțiuni morale; omul „vicios" sau „rău" e acela în care înclinațiile surclasează motivul moral și determină acțiunea (*Rel.* 29–30). Totuși, trebuie precizat că I. Kant *nu acceptă grade ale motivului moral*: „Este totodată de o importanță capitală pentru doctrina morală de a nu conferi nici un loc, atât cât este posibil, unor stări morale intermediare în acțiuni (*adiaphora*) sau în caracterele oamenilor, deoarece într-un asemenea context ambiguu toate maximele întâmpină riscul de a-și pierde caracterul ferm și determinat." Aceasta este teza „rigorismului" kantian (*Rel.* 22).

În toate aceste exemple, Kant presupune o cauzalitate a acțiunii de felul următor: orice acțiune (voluntară) este cauzată de voință; la o ființă rațională, cum este omul, voința nu este un impuls orb, ci e guvernată de rațiune; și anume de acea utilizare a rațiunii care nu vizează *cunoașterea* obiectelor, ci stabilirea unor principii sau reguli directoare ale *acțiunii* — ceea ce Kant numește „rațiune practică". Voința rațională trebuie să acționeze întotdeauna dintr-un principiu practic specific ei, iar principiile practice sunt de două feluri: „formale", i.e. care fac abstracție de scopuri contingente și de înclinații („Să spui adevărul de dragul spunerii adevărului"), respectiv „materiale", i.e. care se referă la mobiluri accidentale („Să spui adevărul pentru a câștiga procesul") (I, 14). În viziunea lui Kant, o acțiune cu conținut *moral* (o acțiune făcută „din datorie") e o acțiune care nu depinde de un mobil accidental, ci e cauzată de o voință determinată de un principiu *formal*; valoarea ei morală nu derivă așadar din raportul voinței cu un „efect scontat", ci în ultimă instanță din raportul voinței cu legea morală (I, 14)[99].

Așadar, un act făcut *conform datoriei* (cazurile b (i și ii)) e un act fără conținut moral, deci un act care poate atrage „lauda și încurajarea", dar nu „stima" (I, 11). Și aceasta pentru că, în acest caz, respectarea datoriei morale e accidentală și exterioară, e *făcută dintr-un alt motiv decât cel al respectului moral pur*. Dimpotrivă, a acționa *din datorie* înseamnă a avea ca principiu determinant al voinței chiar *motivul* datoriei, nu un alt motiv, și doar în acest caz acțiunea are conținut moral. Această concluzie a demersului de până aici e fixată de Kant într-o primă teză:

(T.1) O acțiune are valoare morală atunci când e săvârșită *din datorie*, nu *din* înclinație (I, 11).

Această teză li s-a părut unor comentatori mult prea tare. B. Aune, de exemplu, consideră că e greu de înțeles de ce

[99] Eticienii consecinționiști judecă invers: valoarea morală a unei acțiuni derivă chiar din valoarea efectului ei scontat.

o acțiune făcută din *sentimentul* dragostei de semeni (din înclinație) nu ar avea o valoare morală. A recunoaște că și aceasta are o valoare morală, crede Aune, e perfect compatibil cu teza kantiană (nuanțată de Aune!) că acțiunile făcute *din datorie* au o valoare morală *specială*; or, aceasta nu implică faptul că acțiunile făcute dintr-un alt motiv *lăudabil* nu ar avea niciodată o valoare morală. „Acest punct de vedere al lui Kant mi se pare excesiv de tare și de puritan" — conchide Aune[100].

Totuși, Kant mi se pare că e destul de clar: acțiunile cauzate de înclinații și dorințe lăudabile sunt și ele lăudabile, dar nu în sens *moral*; înclinația de a ne iubi semenii este „onorabilă și merită laudă și încurajare, dar nu înaltă stimă" (I, 11); căci deși noi putem dori acest lucru în mod habitual, aceasta nu înseamnă că uneori putem să *nu* îl dorim; iubirea în sens afectiv („pathologic"), acea „compasiune care înduioșează", nu poate fi poruncită *tuturor* pentru *orice* fel de circumstanțe, tocmai pentru că ea e *dependentă* de circumstanțe; ea nu poate cădea sub conceptul de „datorie", care e o constrângere în vederea unui scop adoptat tocmai *independent de orice înclinații.* Iubirea din înclinație poate fi așadar „conformă datoriei", dar nu „din datorie", adică, în limbajul lui Kant, nu poate fi o iubire „practică" ce face abstracție de scopuri contingente și de înclinații! O nuanță care rezultă din această discuție merită cu prisosință să fie subliniată: a acționa moral nu presupune a acționa neapărat *împotriva* înclinațiilor, ci și *având* o anumită înclinație, dar nu *din* acea înclinație. Căci e desigur mai bine să salvezi pe cineva de la înec și să te bucuri de acest lucru, decât să o faci cu neplăcere. Într-o lucidă analiză a acestei probleme, Marcia Baron conchide pe bună dreptate că „a acționa din datorie este incompatibil (doar) cu acțiunile *din*

[100] B. Aune, *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press, 1979, p. 10.

înclinație, dar e compatibil cu faptul ca agentul să *aibă* o asemenea înclinație, cu condiția ca înclinația să nu fie parte a temeiului acțiunii agentului“[101]. Lucrurile devin și mai clare dacă reamintim teza kantiană că motivul moral (datoria de dragul datoriei) nu poate fi gradual, că o acțiune nu poate fi mai mult sau mai puțin morală (cum presupune Aune), dar că există grade ale „pornirii (*propensio*) naturale (a omului) de a încălca legea“ și din acest punct de vedere putem vorbi de oameni care sunt moralmente buni, moralmente răi sau fragili din punct de vedere moral, după cum sunt capabili să se lase mai ușor sau mai greu guvernați de legea morală. Ignorarea acestor distincții kantiene a dat naștere unor interpretări hilare, cum e cea a lui F. Schiller, celebrul autor al unor versuri ironice: „Bucuros îmi ajut prietenii, dar, vai mie, o fac *cu plăcere* / Și mă expun, de aceea, bănuielii de a *nu* fi un om virtuos. / Desigur, unica ta șansă e să încerci să-i disprețuiești cât se poate / Și cu ură să faci ceea ce datoria îți cere“. Dacă privim cu seriozitate catrenul schillerian trebuie să presupunem că teoria morală a lui Kant e teoria unei persoane absurde, înclinată spre paradox, care vrea să ne facă să credem că prezența unor sentimente de plăcere anihilează caracterul moral al acțiunilor, spre deosebire de sentimentele de durere. De fapt, așa cum am văzut mai sus, Kant susține contrariul. El dezvoltă această temă și în *Metafizica moravurilor*:

> „Ceea ce nu se face din plăcere, ci doar ca o corvoadă pentru acela care se supune în acest fel datoriei sale, nu are o valoare internă și nu este îndrăgit, iar ocazia practicării sale este evitată pe cât posibil. … Căci cine ar trebui să aibă mai multe motive să fie bine dispus … decât cel care este conștient că niciodată nu și-a încălcat premeditat datoria“ (MM, 322).

[101] M. Baron, *Acting from Duty*, în I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (edited and translated by A. Wood), p. 107.

Kant nu susține nici că acțiunile omului moral sunt determinate exclusiv de rațiune, niciodată de înclinații (bune sau rele). Căci motivul moral ca principiu al rațiunii practice (motivul „obiectiv“ care ne spune ce *trebuie* să facem, nu motivul „subiectiv“ care determină ce *facem* efectiv) este — numai la limită, adică pentru o voință perfectă — *absolut* independent de înclinații; *motivația* la acțiune a *omului* real, dotat cu o voință imperfectă, este întotdeauna *complexă*[102], ea constând într-o mixtură de principii raționale și înclinații, acțiunea fiind determinată (cauzată) fie de „datorie“, fie de „înclinații“, și în funcție de aceasta ea este moralmente bună sau rea. Dar chiar și „răufăcătorul cel mai înrăit“ (o persoană dominată de pasiuni rele) are principii practice bune, atâta doar că le poate aplica cu *greu*, fiind stăpânit de înclinații perverse (III, 19). Însă numai o ființă *non-umană* „diabolică“ nu are *deloc* principii morale; și numai o „ființă sfântă“ e lipsită *complet* de înclinații. La *omul* bun înclinațiile sunt „dominate“ de legea morală atunci când acesta face o alegere practică (I, 15). Diferența dintre un om bun și un om rău nu stă în caracterul radical diferit al factorilor determinanți ai voinței, ci în „subordonarea“ acestor factori: amândoi admit în maximele ce-i ghidează atât influența „legii morale“ raționale cât și pe aceea a „mobilurilor sensibilității“, numai că omul bun *subordonează* legii morale celelalte mobiluri sensibile, pe când omul rău procedează invers; pentru omul bun legea morală e „rațiunea suficientă a determinării capacității sale de alegere“ și în acest sens acționează el *din* datorie, nu *din* înclinație, chiar dacă e *afectat* de înclinații (*Rel.* 36). Dar faptul că lucrul care-l *face* pe un agent uman să acționeze moral nu e un sentiment de plăcere sau de durere nu înseamnă că asemenea sentimente trebuie să lipsească atunci când el acționează moral. În

[102] În CRPr., 181, Kant vorbește despre „eterogenitatea principiilor de determinare (empirice și raționale)“ ale voinței.

concluzie, mi se pare că profesorul de la Königsberg susținea ideea plauzibilă că *sursa* valorii morale a unei acțiuni e reprezentată de „motivul datoriei“ și nu de înclinație; însă cele două tipuri de determinări ale voinței pot coexista și acționa împreună, unele înclinații putând chiar „ușura munca“ voinței bune (I, 2).

Prin urmare, dacă avem în vedere natura imperfectă a omului, acțiunile acestuia vor fi *întotdeauna incerte* în ceea ce privește compoziția motivației lor, căci niciodată nu vom putea separa cu certitudine cazurile în care voința omului s-a supus în fața rațiunii de cazurile în care ea a fost supusă înclinațiilor. În schimb, pentru un agent ideal, de exemplu Dumnezeu, privit ca „stăpân moral al universului“, având o voință absolut pură și sustrasă influenței oricăror înclinații, problema separării rațiunii de înclinații nu se mai pune: el nu mai are de depășit nici un obstacol subiectiv, iar conceptul de „datorie“ (care presupune depășirea unor asemenea obstacole) *nu se mai aplică aici*. Dacă așa stau lucrurile, atunci sensul tare al expresiei „din datorie“ folosit în exemplul cu filantropul (I, 11) (i.e. „în absența *oricărei* înclinații, *exclusiv* din datorie“) echivalează cu *dispariția* totală a datoriei și nu se poate aplica la om. Dar e indiscutabil, pe de altă parte, că exemplele lui Kant din Secțiunea I (cu băcanul, sinucigașul, filantropul etc.) nu vizează agentul ideal, ci agentul uman, imperfect. P. Guyer explică acest paradox atrăgând atenția că împingerea la limită a conceptului de datorie e doar un „instrument euristic“ perfect *acceptabil* ca mijloc de introducere a unei prime formulări a principiului moralității, principiu care va fi apoi supus, în Secțiunea II, unei abordări mai adecvate în contextul metafizicii moravurilor. Dar el e nemulțumit în același timp de faptul că exemplele menționate par a sfida intuițiile morale larg acceptate ale simțului comun, ceea ce ar intra în conflict cu pretenția lui Kant că filozofia morală și simțul comun trebuie să fie reciproc consistente atâta vreme cât legea morală este

prezentă în fiecare ființă dotată cu rațiune[103]. Dacă această ruptură a teoriei morale kantiene de simțul comun are loc sau nu mi se pare o chestiune discutabilă; există un sens în care raționamentele lui Kant își păstrează întru totul plauzibilitatea lor intuitivă și înclin să cred că pentru Kant înșuși ele nu au fost deloc contraintuitive. În *Critica rațiunii practice*, bunăoară, el aseamănă filozoful practic cu un chimist, cu cercetătorul care poate organiza oricând „un experiment" cu rațiunea practică a fiecărui om „spre a distinge principiul moral (pur) de cel empiric" îndepărtând din compoziția mobilului acțiunii tot ceea ce ține de dorințe și înclinații (CRPr., 181). Acesta e și cazul exemplului cu filantropul, în care autorul ne invită „să presupunem" că pe acest om „nu-l mai îmboldește nici o înclinație" (I, 11), adică ne invită să facem un experiment ideal. Pe de altă parte, chiar dacă raționamentele kantiene ar sfida parțial simțul comun, cum crede Guyer, acest fapt nu ar trebui să ne impacienteze deoarece una din tezele preliminare ale lui Kant e aceea că o bună filozofie a moralei trebuie să *depășească* simțul comun cantonat în empiric și chiar să-l *corecteze*.

După formularea propoziției (T.1), care stipula că o acțiune are valoare morală numai atunci când e săvârșită „din datorie", Kant trece la precizarea a ceea ce înțelege el prin expresia „din datorie" și formulează o a doua teză:

(T.2) Valoarea morală a unei acțiuni făcute *din datorie* derivă nu din scopurile pe care acțiunea le vizează, ci dintr-un principiu *formal* al actului volitiv particular (voliției, *das Wollen*), dintr-o anume „maximă" care nu ține seama de scopuri (I, 14).

Raționamentul lui Kant din I, 14 este destul de transparent: la fel ca și în cazul voinței bune, o acțiune își derivă valoarea morală nu din consecințele sau scopurile în

[103] P. Guyer (ed.), *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, p. xxvii.

raport cu care ea este mijloc, ci din intenția cu care e făcută. O acțiune poate fi determinată de *dorința* de a realiza un anumit scop[104]. Dar în acest caz ea e făcută *din* înclinație (un mobil) și nu are o valoare morală. Dorința unui scop înseamnă a avea o *reprezentare* a acelui scop asociată cu sentimentul de *plăcere*. Plăcerea momentană stârnită de un obiect la nivelul „capacității noastre de a avea plăceri sau neplăceri“ (Cfj, 440) se numește „impuls“ (*Antrieb*), iar o asemenea dorință empirică a posedării obiectului, dacă e devenită habituală, se numește „înclinație“ (*Neigung*). Facultatea sau capacitatea de a avea sentimente de plăcere sau neplăcere poate cauza acțiunile omului, dar nu acțiunile morale. Și animalele au capacitatea de a recepționa impulsuri, la care ele reacționează instinctual, mecanic, neputându-li-se opune și neputând *delibera* dacă e cazul să-și satisfacă o anumită dorință sau nu. Oamenii, în schimb, sunt agenți raționali și acționează punându-și anumite scopuri și legându-le cauzal de mijloacele prin care le pot realiza într-un plan subiectiv de conduită numit de Kant „maximă materială“. Oamenii, ca și animalele, sunt afectați și ei de „impulsuri“, dar de regulă au capacitatea de a le rezista și de a acționa rațional după maxime materiale. În cazul ființelor raționale, un impuls extern nu acționează mecanic, fiziologic, prin stârnirea unei reacții comportamentale nereflectate, ci constituie doar un „mobil“ (*Triebfeder*), Y, pentru adoptarea unei *maxime* pe care ne-o putem imagina ca pe un *plan de conduită rațională voită* de tipul: Voi face acțiunea X pentru a realiza scopul Y. Mobilul e un impuls empiric (și de aceea e numit *a posteriori*) ce determină voința să cauzeze o acțiune numai în măsura în care el e *încorporat*, ca *scop subiectiv*, într-o „maximă materială“, adică în „principiul subiectiv“ rațional al unui anumit act volitiv. Numai agenții

[104] „Scopul“ este un „obiect“ al capacității de alegere (*Willkür*) libere, reprezentarea căruia determină la acțiune capacitatea de alegere, acțiune prin care obiectul este produs (PP. mm., p. 516).

raționali au capacitatea „voinței" (*Wille*), adică o capacitate rațională de a-și cauza acțiunile pe baza unor principii raționale cum sunt maximele sau legile morale (Kant identifică, după cum vom vedea, „rațiunea practică" și „voința rațională")[105]. În concluzie, voința umană se află mereu la intersecția a două tipuri de presiuni: cea exercitată de principiile ei raționale, și cea exercitată de impulsurile care îi vin din exterior prin intermediul simțurilor. Sau, cum spune Kant, „voința se află parcă la o răspântie între principiul său *a priori*, care este formal, și mobilul său *a posteriori*, care este material" (I, 14). Și dacă vrem să identificăm izvorul valorii morale, constatând că valoarea morală a unei acțiuni nu poate fi derivată din consecințele ei (din „voința aflată în relație cu efectul scontat al acțiunilor sale" — I, 14), rezultă că ea nu poate să provină decât din *principiul* voinței raționale care determină acea acțiune, dar un principiu care face abstracție de scopuri și e numit, tocmai de aceea, un principiu *formal*. O acțiune morală, făcută „din datorie", e așadar o acțiune determinată de o *maximă formală*, de o maximă din care ștergem scopul.

Pe scurt, (T.2) afirmă caracterul *neconsecinționist* al eticii kantiene. Etica lui Kant e o etică a *intenției* bune (a voinței bune), definită ca respectare a principiilor formale pe care rațiunea practică (voința rațională) și le dă singură. Un om care salvează pe cineva de la înec *din* înclinație (e.g. din dorința de a obține o recompensă) își „subordonează" prin-

---

[105] „Rezultă că a *voi* un scop nu e același lucru cu a-l *dori*. Dorința e experiența pasivă a reprezentării unui obiect însoțită de o trăire de plăcere. Voința e activitatea de determinare a propriei facultăți practice de a urmări un scop care a fost pus conform unei maxime sau principiu practic. Activitatea de bază în actul de voință constă din adoptarea unor principii normative pentru reglementarea conduitei. Dorința presupune reprezentarea obiectelor (sau stărilor de lucruri) a căror existență am resimți-o ca plăcută" (A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, p. 53).

cipiile raționale ale voinței înclinațiilor și intereselor egoiste, unui „scop subiectiv“ încorporat în maximă. Un om care face această acțiune *din* datorie procedează invers. Pentru acesta din urmă, cauza subiectivă a acțiunii e „maxima“ sau „principiul subiectiv al actului volitiv“ de a proteja și promova viața, chiar dacă el e afectat de impulsuri sau înclinații contrare (de pildă de frica de înec sau de ura față de persoana care se îneacă).

Pentru a clarifica mai bine sensul tezei (T.2), voi încerca să detaliez semnificația pe care o dă Kant *principiilor sale practice*, regulilor care determină sau, mai bine zis, structurează voința. Ideea sa este că voința unei ființe raționale (fie ea empirică sau pură) e determinată de rațiunea practică prin *principii practice* sau reguli de acțiune. A acționa conform unor asemenea principii sau reguli raționale înseamnă *a acționa rațional*, nu doar a reacționa instinctiv. Aceste principii sunt de două tipuri: „maxime“ și „legi practice“ (I, 15). Prin „maximă“ Kant înțelege „principiul subiectiv al voinței“ (I, 15n), regula prin care un *anume* agent empiric își determină *efectiv* acțiunile în funcție de scopurile urmărite; maxima se situează la nivelul psihologiei agentului individual. O maximă e *contingentă*, i.e. ea poate fi respectată sau nu. Maximele există sub forma unor reguli prezente în mintea agentului empiric, reguli în conformitate cu care el acționează *efectiv*. De exemplu, „Voi salva de la înec acea persoană“ e o maximă de acțiune a mea, într-un anumit moment, în anumite circumstanțe, care determină acțiunea particulară de a salva de la înec o anumită persoană. În viziunea lui Kant, noi ne determinăm acțiunile săvârșite în mod conștient prin asemenea maxime. Maximele materiale ale acțiunii sunt numite și „principii materiale“ ale voinței.

Spre deosebire de maxime, „legile practice“ sau „datoriile“ sunt „principii *obiective*“ ale voinței conform cărora *trebuie* să acționeze orice ființă rațională finită; definite con-

trafactual, ele sunt principii conform cărora *ar* acționa *orice* ființă rațională „*dacă* rațiunea ar avea un control complet asupra capacității de a dori“, adică dacă ar fi o ființă rațională perfectă, cum e Dumnezeu. Ele vor fi numite de Kant „motive“ (II, 46). Motivul acțiunii morale e chiar legea morală obiectivă, nu un scop subiectiv (mobil). Corespondentul subiectiv al legii morale obiective într-o voință umană particulară e maxima formală. Aceasta e o maximă subiectivă care ne determină să facem ceva „chiar împotriva tuturor înclinațiilor“. „Maxima care dă valoare morală acțiunilor este maxima sau principiul de a-ți face datoria, oricare ar fi aceasta. O asemenea maximă e goală de orice materie particulară: ea nu e o maximă pentru satisfacerea unor dorințe particulare sau pentru atingerea unor rezultate particulare. În limbajul lui Kant, ea e o *maximă formală.* A acționa *din datorie* înseamnă a acționa pe baza unei maxime formale « indiferent de obiectele facultății dorinței »“[106] . Atunci când Kant vorbește despre „respectul pur“ pentru legea obiectivă, identificat cu „maxima de a mă supune unei asemenea legi, chiar împotriva tuturor înclinațiilor“ (I, 15), el la *maxime formale* se referă.

Va trebui să distingem, prin urmare, între *maxime materiale* și *maxime formale.* Primele sunt principiile subiective ale determinării actului volitiv pentru a cauza acțiuni particulare și conțin mijloacele acțiunii și scopul vizat. De pildă, „Atunci când cred că duc lipsă de bani, voi împrumuta bani și voi promite să-i înapoiez, chiar dacă știu că acest lucru nu se va întâmpla niciodată“ (II, 36). Li se spune „materiale“ deoarece conțin *scopul*: Voi face acțiunea X pentru a realiza scopul Y. Ele nu sunt tipul de intenție capabilă să confere valoare morală acțiunii pentru că valoarea morală a unei acțiuni nu poate fi derivată din scopul contingent vizat (cf. I, 2–3). Cele din urmă, *maximele formale*, sunt tot principii *subiective* ale actului volitiv, dar ele *fac*

[106] H. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 21.

abstracție de scop, de dorințe și înclinații, fiind reflexul subiectiv al legii obiective. Sunt numite uneori de Kant „motive subiective". De pildă, „Nu voi face promisiuni mincinoase" e un principiu subiectiv *formal* al acțiunii, valabil indiferent de obiectele dorite. Maxima formală e așadar corespondentul subiectiv al legii morale obiective și tocmai de aceea un tip de intenție capabil să confere valoare morală acțiunii (I, 15n).

De ce introduce Kant această distincție? Răspunsul e conținut în cea de-a treia teză a sa formulată în Secțiunea I:

(T.3) „Datoria" este un fel de necesitate subiectivă de a acționa din „respectul pur" pentru legea morală; „respectul pur" pentru lege e *motivația* înfăptuirii ei și e conținut în *maxima formală* de a respecta legea practică, indiferent de înclinații și consecințe (I, 15).[107]

Teza (T.3) se referă la *motivația* acțiunii morale: de ce să acționez așa cum îmi cere legea morală? Contrar teoriilor de inspirație humeană conform cărora ideile rațiunii nu au forță motivațională, nu pot împinge agentul la acțiune, ci numai sentimentele posedă o asemenea forță, Kant susține un punct de vedere cognitivist cu privire la motivație: afectele și înclinațiile produse în agent de consecințele anticipate ale acțiunii (de scopurile ei) pot motiva o acțiune, dar nu o acțiune *morală*; o acțiune morală e motivată numai de „respectul" pentru legea morală ca regulă a rațiunii practice. „Respectul" este, postulează Kant, un sentiment *sui generis*, un *sentiment rațional*, autozămislit de rațiunea practică și distinct de toate trăirile afectivității. El e „conștiința *subordonării* voinței mele unei legi fără mijlocirea altor influențe asupra simțului meu" (I, 16n). Obiectul respectului este deci exclusiv legea, nu scopul acțiunii. Legea morală, ca obiect al respectului, ne apare ca o „poruncă" a rațiunii (II, 15).

---

[107] „Datoria este necesitatea unei acțiuni din respect pentru lege" (I, 15).

„Porunca", această „reprezentare a legii" într-o ființă rațională empirică sub forma unei maxime formale, ca temei determinant al voinței acelei ființe empirice, temei independent de influența efectelor scontate ale acțiunii, reprezintă „binele moral" pentru acea ființă, sursa valorii morale a acțiunilor sale, care își are izvorul în „voința bună" (I, 16). Prin urmare, *legea* morală este „principiul obiectiv" al unui act volitiv particular, cel ce ne spune cum *trebuie* să acționăm, chiar dacă nimeni nu acționează astfel: noi *trebuie* să acționăm așa cum *ar* acționa efectiv o ființă pur rațională, în care rațiunea *ar* avea un control complet asupra capacității dorinței (I, 15n). Motivația respectării principiului obiectiv este *„respectul pur* pentru această lege practică" materializat în maxima *subiectivă* (maxima formală) de a respecta această lege (punct)[108]. Distincția lui Kant dintre regulă și motivația respectării regulii este aceeași cu distincția pe care o făcuse în prelegerile sale de etică între „principiul de evaluare" și „principiul de înfăptuire" al unei obligații: primul ne ghidează spre ceea ce trebuie să facem, al doilea ne motivează să înfăptuim ceea ce ne cere obligația; primul răspunde la întrebarea „Ce este moralmente bun și ce nu?", al doilea la întrebarea „Ce mă împinge să trăiesc în conformitate cu această lege?" (LE, Coll. 65).

„Voința bună" este așadar o dispoziție conștientă de a alege cursuri ale acțiunii sau inacțiunii într-un mod recomandat de principiile obiective ale rațiunii practice pe care și le auto-dă[109]. S-ar putea spune că teoria motivației mo-

---

108 „...chiar împotriva tuturor înclinațiilor" (I, 15).

109 Philonenko descrie mai poetic conceptul: „Neliniștea profundă de a-ți îndeplini datoria numai pentru că e vorba de datorie; o datorie pe care ființa rațională și-o reprezintă sub forma unei legi" (Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, vol. II, p. 97). Trebuie spus, împreună cu Philonenko, că I. Kant nu inventează conceptul de voință bună, ci îl ordonează și îl precizează. Iată-l conturat de un teoretician al dreptului natural din secolul al XVII-lea: „Trebuie remarcat

rale a lui Kant este un *internalism cognitivist*: internalism pentru că principiile rațiunii motivează agenții să acționeze fără intervenția unor scopuri sau mobiluri externe; cognitivist pentru că temeiurile acțiunii morale sunt exclusiv principii ale *rațiunii* practice. *Cunoașterea* faptului că o maximă a acțiunii poate deveni lege universală devine automat un motiv al acțiunii[110]:

„Căci reprezentarea pură a datoriei și, în genere, a legii morale, neamestecată cu nici un adaos străin generat de stimuli empirici, are asupra inimii omenești, numai prin intermediul rațiunii ... o influență mult mai puternică decât toate celelalte mobiluri pe care le putem culege din sfera empirică, astfel încât ea, conștientă de demnitatea ei, le disprețuiește pe cele din urmă și încetul cu încetul poate deveni stăpâna lor" (II, 9).

De altfel, în *Întemeiere...* II, 12, Kant este foarte explicit: „Voința nu este nimic altceva decât rațiune practică" iar rațiunea practică este „capacitatea practică" aptă să „aibă influență (prin principii — V. M.) asupra voinței" (I, 7). Tocmai de aceea „voința este o capacitate de a alege *numai ceea ce* rațiunea, independent de înclinație, recunoaște ca fiind practic necesar, adică bun" (II, 12). Prin urmare, la întrebarea dacă principiile determinante ale voinței unei ființe raționale finite pot fi numai empirice (legate de satisfacerea dorințelor) sau pot fi și pur raționale, deci *a priori*, răspunsul inedit al lui Kant este că ele pot fi și *pur raționale*, chiar dacă nederivate din rațiunea divină, ci împărtășite cu aceasta, căci aparținând „rațiunii practice pure" ce definește

că o acțiune, pentru a fi bună, trebuie să satisfacă nu numai toate condițiile impuse de Lege în ce privește materia sa, ci și să fie adaptată în privința formei; adică să fie făcută nu din ignoranță, ci numai pentru a asigura Legii supunerea pe care i-o datorăm" (S. Pufendorf).

[110] A. Denham, S. Jackson, *Influența lui Kant asupra filozofiei morale britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filozofia morală britanică*, Alternative, 1998, p. 49.

orice ființă rațională, inclusiv omul; tocmai de ele depinde comportamentul *moral* al individului uman.

2.3. Principiul suprem al moralității în conștiința morală comună (I, 17–22).

În paragrafele finale ale Secțiunii I Kant se mulțumește să extragă din conceptele comune de „datorie“, „voință bună“ și „respect“, discutate anterior, o primă formulare — pe care aș numi-o încă „populară“ — a ceea ce el crede că este veritabilul principiu suprem al moralității. El nu discută aici valabilitatea unor principii alternative și nici nu încearcă să le elimine, probabil pentru că făcuse acest lucru pe larg în prelegerile sale de etică de la universitate. Într-un asemenea curs, ținut în 1784, Kant precizează de la bun început că principiul suprem al oricărei judecăți morale nu poate fi un „principiu pathologic“, adică derivat din temeiuri subiective, din înclinații și sentimente. Și aceasta pentru că moravurile conțin legi obiective cu privire la ceea ce *trebuie* să facem și nu legi subiective cu privire la ceea ce *dorim* efectiv să facem; or, legile obiective necesare și universale, indiferent de domeniu, nu pot fi întemeiate empiric. Principiul suprem al moralității trebuie să fie unul „intelectual“. Rând pe rând, Kant elimină variate tentative de a formula un asemenea principiu. Mai întâi e menționat principiul epicureic „Trebuie să-ți promovezi propria fericire“. Kant contraargumentează astfel:

> „Aceasta înseamnă: Utilizează-ți intelectul pentru a descoperi mijloacele de a-ți satisface înclinațiile și gustul pentru plăcere; un asemenea principiu e intelectual în măsura în care intelectul e presupus a furniza regula pentru folosirea mijloacelor de a ne promova fericirea. Așadar, principiul pragmatic depinde de înclinații deoarece fericirea constă în satisfacerea tuturor înclinațiilor. Dar moralitatea nu e întemeiată pe nici un

principiu pragmatic deoarece ea e independentă de orice înclinații. Dacă ar fi întemeiată astfel, atunci nu ar putea exista vreun acord între oameni cu privire la moralitate, căci fiecare ar urmări fericirea sa conform înclinațiilor proprii. Dar moralitatea nu poate să se bazeze pe legile subiective ale înclinațiilor omenești și, prin urmare, principiul său nu este pragmatic" (LE, Coll., 67).

Principiul suprem al moralității nu poate fi nici „tautologic" și, deci, gol de conținut factual, așa cum crede Kant că sunt principiile lui Wolff (*Fac bonum et omitte malum*), Cumberland (care ne dă adevărul cu privire la propria perfecțiune) și Aristotel (principiul mediei). El nu poate fi „extern", adică provenit dintr-o sursă exterioară voinței raționale (a omului), cum e, bunăoară, principiul moralei religioase: „Nu trebuie să minți pentru că e interzis" (de Dumnezeu):

„Dacă ar fi așa, atunci toate popoarele ar trebui să-l cunoască pe Dumnezeu înainte de a avea noțiunea datoriilor; și astfel ar trebui să rezulte că toate popoarele care nu au o concepție adecvată despre Dumnezeu nu ar avea nici datorii, ceea ce e totuși fals. Popoarele și-au perceput corect datoriile și au recunoscut caracterul odios al minciunii fără să aibă o noțiune adecvată despre Dumnezeu. Mai mult, alte popoare și-au creat doar concepții evlavioase dar false despre Dumnezeu și totuși au idei corecte despre datoriile lor. Prin urmare, datoriile trebuie luate dintr-o altă sursă" (LE, Coll., 68).

Aceste discuții istorice cu caracter polemic prezente în cursuri la capitolul „Filozofie practică universală" sunt omise în *Întemeiere...* Aici Kant se întreabă direct: există oare un principiu ca temei al oricărei legi morale concrete, un principiu care să fie și el o lege obiectivă a voinței raționale (sau o „metalege", o lege a tuturor legilor, cum îi spune Paton), principiu a cărui „reprezentare" subiectivă să determine voința empirică independent de consecințele vizate de acțiune și împotriva tuturor înclinațiilor, făcând-o o voință

bună în mod absolut și fără restricții? (I, 17). Răspunsul afirmativ rezultă din concluziile discuției imediat anterioare. O voință absolut bună, o voință desăvârșit morală, e o voință principial sustrasă *oricărei* influențe a înclinațiilor. Deci ea nu-și determină acțiunile sub influența unui mobil subiectiv extern; rămâne că mobilul care o determină la acțiune nu poate fi decât unul obiectiv (un „motiv"), anume legea *în genere* (nu o lege morală concretă, e.g. „Să nu ucizi"). Prin urmare, o asemenea voință bună *în genere* va cauza acțiuni morale (în genere) numai dacă acestea sunt conforme cu („respectă") „legea în genere". Deci condiția fundamentală a unei voințe bune *în genere* nu e alta decât „conformitatea universală a acțiunilor (în genere) cu legea în genere" (I, 17). Și cum orice acțiune a unei ființe raționale e cauzată de o „maximă", condiția fundamentală a unei voințe bune în genere e principiul (legea):

> „Eu nu trebuie niciodată să mă port *decât astfel încât să pot voi de asemenea ca maxima mea să devină lege universală*" (I, 17).

Acum e clar de ce Kant afirmă în continuare că „doar conformitatea cu legea în genere (fără a pune la baza anumitor acțiuni o lege determinată) este cea care servește voinței ca principiu" (I, 17). Aceasta este prima aproximare a *principiului suprem al moralității* și Kant e convins că, într-o formă asemănătoare, el există deja și funcționează dintotdeauna în conștiința morală comună: „Rațiunea umană comună este și ea în deplin acord cu aceasta în judecarea sa practică și are de fiecare dată în fața ochilor principiul de mai sus" (I, 17)[111]. Acesta pare a fi, într-o primă aproxi-

[111] „E o lege care nu depinde de faptul că dorim anumite consecințe și nici nu prescrie vreo acțiune particulară: tot ceea ce ne impune ea e respectul față de lege de dragul lui însuși — « conformitatea acțiunilor cu legea universală ca atare ». Multora li se va părea că această concepție e goală, dacă nu revoltătoare, și e semn că am

mație, principiul ultim al moralității prezent și activ în mod tacit în conștiința morală comună unde a funcționat mereu, cu mai mult sau mai puțin succes, în calitate de „criteriu“ sau „busolă“ a evaluării morale (I, 20).

Deși pare contraintuitiv, un asemenea principiu este totuși plauzibil. El e principiul rațiunii morale sănătoase pe care îl întâlnim adesea în diferite ipostaze în practica vieții sub forma așa-zisei „reguli de aur“ (Ce ție nu-ți place, altuia nu face): căci noi ne întrebăm adesea, atunci când judecăm moralitatea unei fapte, ce s-ar întâmpla dacă toți ar face la fel ? Cu alte cuvinte, ce s-ar întâmpla dacă maxima care mă ghidează pe mine ar fi adoptată ca maximă de către toți, ce s-ar întâmpla dacă ea ar fi *universalizată*, adică adoptată ca *lege morală universală* (I, 18) ?[112] În I, 18–20 Kant ilustrează felul în care ne servim cotidian de un asemenea principiu ca test pentru a ne orienta în păienjenișul faptelor morale și imorale. După A. Schopenhauer, morala kantiană a „legii“, „datoriei“ și „poruncii“ se originează tacit în morala Decalogului, iar principiul suprem al moralității nu e decât un travesti sofisticat al binecunoscutei reguli: „Ce ție nu-ți place, altuia nu face.“

S-ar putea ridica obiecția că formularea principiului suprem al moralității din I, 17, atât de asemănătoare formulei

---

trecut deja de la judecățile morale comune pe culmile cele mai înalte ale abstracției filozofice — am trecut adică la *forma* comună oricărei morale autentice, oricare ar fi materia ei. Și totuși, oare nu a spus aici Kant minimul ce poate și trebuie să fie spus despre moralitate ? Un om este moralmente bun nu în măsura în care încearcă să-și satisfacă propriile dorințe sau să realizeze propria-i fericire (deși el poate face amândouă aceste lucruri), ci în măsura în care încearcă să se supună unei legi valabile pentru *toți* oamenii și să urmeze un standard obiectiv care nu e determinat de propriile sale dorințe“(H. Paton, *The Moral Law*, p. 22).

[112] „A judeca propriile noastre acțiuni prin același standard universal pe care-l aplicăm acțiunilor altora e o condiție esențială a moralității“ (Paton).

legii universale din II, 31, nu e doar o reformulare mai abstractă și mai precisă a regulii de aur în limitele discursului filozofic tradițional, ci e chiar formularea kantiană „critică" a respectivului principiu. Câteva argumente decisive favorizează însă prima interpretare. În primul rând, Kant însuși precizează imediat că această formulare e „în deplin acord cu rațiunea umană comună", ea fiind de altfel introdusă *pe bază de exemple*, ceea ce e contrar exigențelor metafizicii moravurilor (I, 17). În al doilea rând, această formulare e provizorie și ipotetică, fără o întemeiere de vreun fel a valabilității sale: „Deși acum nu *pricep* încă pe ce se întemeiază [acest principiu] (aceasta poate fi obiect de studiu [ulterior] pentru filozof) ..." (I, 19); Kant lasă pe seama „metafizicii moravurilor" întemeierea veritabilă — adică *a priori* — a acestui principiu[113]. În al treilea rând, nu trebuie uitat că intenția lui Kant e să utilizeze în Secțiunea I metoda *analitică*, metodă care pleacă de la conștiința morală comună spre lămurirea principiului ei: „Astfel am ajuns [în mod analitic — V. M.] în cunoașterea morală a rațiunii umane comune la principiul ei, pe care ea ce-i drept nu-l gândește atât de abstract într-o formă universală, dar pe care totuși îl are efectiv în fața ochilor în orice moment și-l folosește ca etalon al propriei judecări" (I, 20) — așa cum rezultă și din exemplele analizate în continuare. Acest principiu nu e inventat de filozof și aplicat realității morale, ci e doar rafinat filozofic și întemeiat *a priori* după ce a fost extras în forma lui corectă din conștiința morală comună; căci „fi-

[113] Aceeași interpretare e susținută și în lecțiile de etică: „Imperativul moralității face abstracție de toate înclinațiile. Temeiul motivațional nu e luat din simțuri sau din fericire, ci e dat doar de rațiunea pură. Temeiul motivațional al legii însăși trebuie să fie *a priori*. În filozofia practică generală [adică aceea de care e vorba în Secțiunea I — V. M.] este indeterminat dacă avem temeiuri motivaționale sau nu. ... Filozofia practică generală (face abstracție) de temeiurile motivaționale. ... Filozofia practică generală ... furnizează numai o introducere în raport cu metafizica moravurilor" (LE, Mrong., 226).

lozoful nu poate avea alt principiu decât acela al intelectului comun" (I, 20). Această identificare a *formei corecte* e necesară deoarece pe fundalul marii varietăți a modurilor de a judeca ale conștiinței morale comune, în care intervin considerente privitoare la consecințe, amestecate cu rațiuni privitoare la conștiință și la datoria față de Dumnezeu etc., au existat, așa cum am văzut, tentative filozofice *diferite* de a identifica principiul veritabil al judecării morale. Tocmai în *acest* cadru — acela al „filozofiei morale populare", al filozofiei morale pre-critice — delimitează Kant pentru prima oară, într-o formă încă aproximativă, principiul „intelectual și intern" al moralității pe care-l consideră a fi cel corect: „Moralitatea e acordul acțiunilor cu legea universal valabilă a voinței" (*Leçons*, pp. 122, 127). Acesta este chiar principiul formulat în I, 17. Mi se pare plauzibil să credem că remarcile sale ulterioare din *Critica rațiunii practice* se referă tocmai la acest episod „analitic": făcând o paralelă între demersurile inițiale ale filozofiei teoretice și ale celei practice, Kant observă și o remarcabilă diferență, anume că în timp ce existența unei capacități a cunoașterii raționale pure poate fi ușor demonstrată în filozofia teoretică cu exemple de legi luate din *științe* (în care amestecul elementelor empirice e practic exclus, puritatea rațională a științei teoretice a naturii fiind în flagrant contrast cu *cunoașterea comună* a naturii), în cazul filozofiei practice suntem nevoiți să plecăm chiar de la cunoașterea (morală) comună și să demonstrăm că aceasta conține un principiu pur recunoscut de toți. Iată de ce e necesar să procedăm *mai întâi* (Secțiunea I) în mod analitic, dovedind care e acest principiu al rațiunii morale comune, pentru ca abia *apoi* să-l punem pe acesta ca temei *a priori* al tuturor datoriilor concrete (metoda sintetică):

> „Dar că rațiunea pură, fără amestecul vreunui principiu empiric, este prin ea însăși practică, aceasta trebuie să poată fi expus *mai întâi* prin *folosirea practică cea mai comună a rațiunii*, confirmând că principiul practic suprem este recunoscut de

orice rațiune omenească naturală. ... Trebuia *mai întâi* să dovedim și să justificăm puritatea originii lui, chiar în *judecata acestei rațiuni comune*, încă înainte ca știința să-l poată lua în mână spre a-l folosi oarecum ca pe un fapt care premerge tuturor argutiilor asupra posibilității lui și tuturor consecințelor pe care le-am trage din el“ (CRPr., 180).

Dar Kant nu va lăsa principiul la acest nivel de abordare care reprezintă numai o primă aproximare a sa constând în scoaterea lui din ipostaza confuză în care conștiința morală comună îl conține și în precizarea sa la nivelul filozofiei morale tradiționale. Secțiunea II va continua travaliul de analiză plecând de la acest rezultat și va replasa discuția în zona filozofiei morale propriu-zis kantiene — „metafizica moravurilor“ — întemeiată, la rându-i, pe o „critică a rațiunii practice“, demers critic apreciat de Kant ca absolut necesar pentru a putea întemeia în mod *a priori* principiul suprem al moralității ca principiu *necesar și universal*, iar nu ca principiu empiric. Numai în felul acesta consideră Kant că pot fi depășite iluziile simțului comun, fie el și instruit filozofic, în materie de morală și se poate ajunge la „sursa principiului și la determinarea corectă a acestuia“ (I, 22).

3. Elementele metafizicii moravurilor (Secțiunea II, 1–32)

„A înțelege teoria morală a lui I. Kant se poate dovedi o sarcină descurajantă. Deși Kant a încercat din răsputeri să scrie clar, chiar și unii dintre contemporanii săi au întâmpinat dificultăți în a-și da seama ce a încercat el să spună."

R.J. SULLIVAN

„Kant era o combinație între un suflet sensibil și caracterul cel mai ferm. Când făcea o simplă promisiune, aceasta era mai de neclintit decât un cuvânt de onoare dat cuiva."

E.A. WASIANSKI,
secretarul lui Kant

Secțiunea I a *Întemeierii metafizicii moravurilor* a reprezentat o „trecere analitică" de la experiența morală comună a protestantului riguros privitoare la datorie și la izvorul moralității, la tratarea filozofică, încă precritică, a acestor probleme. A fost obținută în acest fel o primă formulare a principiului suprem al moralității așa cum subzistă el în conștiința morală comună, deși adus acum într-o formă filozofică mai abstractă și mai generală (I, 20). Această formă presupune un amestec de proceduri empirice (e.g. generalizarea din exemple) și proceduri intelectuale (e.g. analiza conceptuală, purificarea conceptelor de „voință bună" și „datorie" printr-un proces de trecere la limită), ceea ce nu e incompatibil cu „filozofia morală populară" a vremii. În Secțiunea II se „trece" mai departe, de la filozofia morală populară, considerată încă inadecvată, la filozofia propriu-zis kantiană a moralei, adică la „metafizica moravurilor". E momentul desprinderii lui Kant de căutările și ezitările sale anterioare. La sfârșitul Secțiunii I, Kant atrăsese atenția asupra riscurilor naivității de a ne lăsa seduși

de comoditatea „simplei rațiuni sănătoase“ sau chiar a filozofiei morale populare dominate de empirism, cu tentația lor de a găsi justificări — favorabile înclinațiilor și atracțiilor conjuncturale — pentru ocolirea austerelor precepte morale ale rațiunii. Dacă vrem să salvăm demnitatea moralei arătând caracterul necesar, neconjunctural al principiului ei, spune autorul, avem nevoie de o filozofie practică pură, *a priori*, care să nu facă deloc apel la trebuințele și înclinațiile noastre conjuncturale și care să ne ajute să depășim „sofistica“ filozofică uzuală îndreptată împotriva exigentelor legi raționale ale moralei; or, acest lucru nu se poate obține decât realizând în prealabil o „critică completă a rațiunii noastre“, în particular, a celei practice, spre a vedea dacă și cum e posibil așa ceva (I, 22). Va trebui, așadar, „să prezentăm clar capacitatea practică a rațiunii“, mai exact să-i explicăm conceptele și „regulile ei universale de determinare“, mergând apoi invers, până la derivarea din acestea a „datoriilor“ concrete ale ființei umane (II, 11). Sarcina fundamentală a metafizicii moravurilor este, prin urmare, să stabilească *condițiile de posibilitate a priori* ale datoriilor ca *legi morale necesare și universale* („cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori* practice“ ?), altfel spus, să formuleze o teorie-cadru care să ofere științei morale un fundament *a priori*. Această strategie e opusă strategiei empiriștilor britanici de a întemeia moralitatea în mod inductiv pe psihologia empirică. Așa cum vom vedea, aceasta revine la a descoperi în ce condiții epistemologice generale e posibil principiul suprem al moralității ca „regulă universală de determinare a voinței“ aptă să genereze un sistem de „datorii“ și de proceduri de evaluare a acțiunilor concrete. Kant convertește apoi această posibilitate în necesitate, ridicând „condițiile de posibilitate“ astfel descoperite la rangul de *condiții necesare* ale existenței acestor datorii și acțiuni.

3.1. Necesitatea trecerii de la înțelepciunea morală populară la metafizica moravurilor (II, 1–11)

Ce înțelege Kant prin „înțelepciune morală populară" (*populären sittlichen Weltweisheit*)? În *Prefață*, el ne oferă ca exemplu paradigmatic al acesteia pe Christian Wolff cu lucrarea sa „Filozofia practică universală" (*Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, 2 volume, apărută în intervalul 1738–1739), o lucrare în care Wolff distinge două facultăți ale sufletului, facultatea cunoașterii și facultatea voinței, rămânând însă la cercetarea *empirică*, psihologică a voinței sau, în cel mai bun caz, la un „amestec" de empirism și cunoaștere rațională. Kant îi reproșează tocmai acest cvasi-empirism (Pref. 9). Principiul suprem al moralității este, în opinia lui Wolff, *Fac bonum et omitte malum* (Fă binele și evită răul) care nu e totuși un principiu empiric, ci unul intelectual, dar, din păcate, susține Kant, *tautologic*. Universalitatea sa e una *logică* (valabilă indiferent de obiect), și nu una rațională *pură* (specifică regulilor gândirii *a priori* a obiectelor): „Filozofia morală a lui Wolff... se deosebește de o metafizică a moravurilor tot așa cum logica generală se deosebește de filozofia transcendentală, prima expunând acțiunile și regulile gândirii în genere, iar a doua acțiunile și regulile specifice gândirii *pure*, adică ale acelei gândiri prin care obiectele sunt cunoscute complet *a priori*" (Pref. 10). Voi reaminti aici că I. Kant și-a început reflecția etică odată cu pregătirea cursurilor sale universitare pe baza manualului de filozofie morală wolffiană al lui Baumgarten. Acest manual a fost rampa de lansare a eticii kantiene. Dată fiind puținătatea referirilor lui Kant la această „filozofie morală populară", consider util să insist aici, cu câteva detalii, asupra specificului eticii perfecțiunii a lui Baumgarten. Voi urmări pentru aceasta textul prelegerilor lui Kant din semestrul de iarnă 1784–1785

(după notele lui Georg Collins), perioadă în care *Intemeierea metafizicii moravurilor* se afla sub tipar (LE, Coll, 57, 58, 67).

„Prima lege morală“ a eticii lui Baumgarten este principiul wolffian *Fac bonum et omitte malum*. Sensul său direct este: *Fă binele*. Binele este distins de plăcut, cel din urmă referindu-se la sensibilitate, cel dintâi la intelect. Binele e conceptul a ceva ce satisface pe toți și poate fi judecat numai de intelect, plăcutul satisface doar în funcție de predilecțiile fiecăruia. Deci principiul moralei filozofice populare este: *Fă ceea ce intelectul îți spune ca fiind bun și nu ceea ce e plăcut simțurilor tale*. Mai multe sunt obiecțiile lui Kant la această formulare, iar concluzia sa este fermă: „Acesta nu poate fi în nici un caz principiul moralității.“ Căci, mai întâi, el e un *principium tautologicum*: o regulă tautologică e acea regulă care, atunci când este folosită pentru a decide o problemă, oferă un răspuns gol de conținut. De pildă, dacă întrebăm: Ce trebuie să fac în lumina obligației mele ?, iar răspunsul este: Fă binele și evită răul — acesta e un răspuns gol de conținut. Căci *fă* înseamnă „Este bine să fie făcut“ și în aceste condiții principiul lui Baumgarten revine la: „E bine să faci binele“ — ceea ce e o *tautologie*; el nu ne spune nimic cu privire la ce anume este bine (LE, Coll., 58). În aceste condiții, ar trebui să mai avem o regulă — își continuă Kant comentariul — care să stabilească ce este binele și tocmai de aceea principiul wolffian nu este adecvat. El e într-adevăr un imperativ implicit (un „trebuie“), dar nu toate imperativele sunt *obligații* (adică imperative morale sau categorice), unele dintre ele fiind imperative *problematice*. Căci nu trebuie să uităm că „binele“ conținut în acest principiu poate avea sensuri diferite: *bonitas problematica* (în imperativele abilității), *bonitas pragmatica* (în imperativele pragmatice) și *bonitas moralis* (în imperativele categorice). Numai ultimul poate face parte dintr-un principiu moral. Principiul lui Baumgarten nu face însă aceste

necesare distincții — pe care Kant le va dezvolta în II, 16–23 - și acesta e un alt viciu al său: el e un *principium vagum* (LE, Coll., 57).

Acest principiu wolffian al moralității nu e nici măcar un principiu practic, rațional, ci unul *pathologic*, dar diferit de principiul fericirii; căci el se pretinde a fi bazat pe o *înclinație*, anume o „înclinație intelectuală“ pentru bine — concept considerat de Kant drept contradictoriu (LE, Coll., 66). Principiul moralității nu poate fi însă bazat pe nici un fel de înclinație. „Moralitatea nu se poate baza pe legile subiective ale înclinațiilor umane“ și, deci, principiul ei trebuie să fie unul pur intelectual. Pur intelectual dar nu tautologic, gol de conținut (cum e cazul la Wolff, Cumberland ori Aristotel, crede Kant), ci unul plin de conținut, i.e. *sintetic* și totuși *a priori* (*ibid.*, 67).

Dar amploarea criticii lui Kant este mult mai mare. În prelegerile sale de etică, ținute între 1775 și 1780, el face referiri istorice mult mai detaliate[114]. În opinia sa, proiectele istorice de fundamentare a moralității au fost fie „empiriste“, fie „intelectuale“. Primele consideră că principiile morale sunt derivabile din simțuri, celelalte că ele sunt derivabile din rațiune. Cea mai mare parte a filozofiei morale tradiționale e atrasă, într-un fel sau altul, de empirism. În clasificarea lui Kant, fundamentele empirice ale doctrinelor morale au fost considerate fie interne, fie externe. Printre cele interne sunt enumerate sentimentul dragostei de sine care a dat naștere la teorii egoiste sau prudențiale (Epicur, Helvetius, Mandeville), ca și sentimentul moral, utilizat ca un criteriu de distingere între bine și rău (Shaftesbury, Hutcheson). Doctrinele empiriste care găsesc fundamentul moralității în surse externe sunt acelea care afirmă că moralitatea se bazează pe două elemente, educația și modul de guvernare (Montaigne, Hobbes): „După aceștia, întreaga

[114] E. Kant, *Leçons d'ethique*, Librairie Gènerale Française, 1997.

moralitate ar fi o chestiune de cutumă: noi judecăm toate acțiunile noastre după obiceiurile încetățenite, după regulile transmise prin educație sau după legile promulgate de autoritate. Judecata morală și-ar avea astfel sursa în exemple sau în promulgarea legilor“ (*Leçons*, p. 86). Așa se face că Montaigne, de exemplu, acceptă un *relativism moral* care, pentru Kant, subminează însăși ideea de moralitate: în Africa furtul e permis, eschimoșii își sugrumă copii nedoriți etc.; concluzia lui Kant este foarte severă:

> „Dacă principiul moralității ar fi dragostea de sine, moralitatea s-ar baza pe fundamente contingente, căci numai hazardul circumstanțelor decide care acțiune va avea proprietatea de a-mi procura un avantaj și care nu. Dacă acest principiu ar fi mai degrabă sentimentul moral și dacă ar trebui să evaluăm acțiunile după plăcerea sau neplăcerea, după respingerea pe care o stârnește în noi, sau în general după sentimentul gustului, acest principiu s-ar baza și el pe un temei contingent, căci ceea ce conferă unei persoane o stare agreabilă poate foarte bine să stârnească aversiune în altul. ... Conchidem deci că principiul moralității se bazează, în sistemele empirice, pe fundamente contingente.“ ... Dar legile morale sunt „legi necesare ale voinței. Asemenea principii, care trebuie să aibă o valoare universală, constantă și necesară, e evident că nu pot să fie derivate din experiență, ci doar din rațiunea pură. Orice lege morală exprimă o necesitate categorică și nu o necesitate care ar fi scoasă din experiență; și cum orice regulă categorică trebuie să fie stabilită *a priori*, principiile sale nu pot fi decât intelectuale. Prin urmare, judecata morală nu se va putea niciodată baza pe principii sensibile și empirice, căci moralitatea nu e un obiect al simțurilor, ci al intelectului“ (*LeŤons*, p. 87, 88).

Secțiunea II începe chiar cu avertismentul că felul în care a fost tratată problema moralei în secțiunea anterioară, adică prin apel la reprezentările simțului comun, nu trebuie să ne facă să înțelegem că am putea accepta o asemenea abordare ca definitivă, că datoria morală ar reprezenta într-adevăr

un concept empiric, generalizat pur și simplu din experiența pe care o avem cu privire la „actele și omisiunile oamenilor“ (II, 1). Sigur, autorul a creionat *prima facie* conceptul de „datorie (morală)“ plecând de la analiza unor exemple, dar el ne avertizează acum că nu ar trebui să credem că l-a gândit vreodată ca pe un simplu „concept al experienței“[115]. Eroarea filozofiei populare este că nu a observat acest lucru. Nu a observat că în realitate noi „nu putem deloc aduce exemple sigure ale intenției de a acționa din pura datorie“, că orice exemple de acțiuni am lua „ne putem întreba oricând dacă ele se întâmplă chiar *din datorie* și au așadar o valoare morală“ (II, 1). Pe scurt, dacă depășim nivelul simțului comun și al filozofiei populare bazate pe analiza de exemple, vom constata că *„în realitate*, este absolut *imposibil* ca prin intermediul experienței să stabilim cu deplină certitudine un singur caz în care maxima unei acțiuni, altfel conformă datoriei, s-a bazat exclusiv pe temeiuri morale și pe reprezentarea datoriei“ (II, 2). Căci „trebuie“ se referă implicit la orice voință rațională în genere, umană sau neumană. Deci nu avem cum să generalizăm din exemple privitoare la om (în realitate, inexistente) conceptul de „datorie“. În forma sa riguroasă, conceptul de „datorie“ se dovedește a nu putea fi *cunoscut* în experiența morală concretă, ci doar *gândit* ca un concept „pur“ al rațiunii practice, adică o „ficțiune euristică“ izvorâtă *doar* din rațiunea umană:

> În ideea datoriei „nu intră deloc în discuție dacă se întâmplă cutare sau cutare lucruri, ci rațiunea poruncește pentru sine și independent de orice fenomen ceea ce trebuie să se întâmple, ... prin urmare, acțiunile de felul cărora lumea nu a oferit poate nici un exemplu și în privința cărora cineva care ar întemeia totul pe experiență ar avea mari îndoieli chiar că ele

[115] „Dacă până acum am scos conceptul nostru de datorie din folosirea comună a rațiunii noastre practice, nu trebuie nicidecum să se tragă concluzia că l-am fi considerat drept un concept al experienței“ (II, 1).

> pot fi realizate, sunt totuși poruncite ferm de rațiune și, … de pildă, pura loialitate în prietenie poate fi nu mai puțin pretinsă de la fiecare om chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial, deoarece această datorie, ca datorie în genere, rezidă, înainte de orice experiență, în ideea unei rațiuni care determină voința prin temeiuri *a priori*" (II, 3).

De aceea conceptul moral de „datorie" trebuie privit mai degrabă ca un *concept ideal*, ca o „normă a perfecțiunii umane" (LE, Coll, 91), ca o ficțiune euristică, deci ca o pură zămislire ipotetică a rațiunii[116], pe care conștiința morală comună îl posedă într-un mod confuz, iar filozofia populară îl intuiește, dar îl contestă, atunci când refuză să accepte realitatea acțiunilor făcute *doar* din datorie și fixează motivul moral într-un sentiment al iubirii de sine mai mult sau mai puțin sofisticat, plângându-se de „impuritatea" funciară a naturii umane (II, 1). Situația nu e diferită de aceea din filozofia naturii unde concepte precum „punct material", „traiectorie rectilinie", „mișcare uniformă", „forță", „acțiune", „substanță", „cauză" etc., „nu cuprind nici un fel de fenomene ale simțurilor", nu au nici un exemplu în faptele fizice, dar joacă totuși un rol esențial în fundamentarea teoriei fizice. „Conceptul de cauză cuprinde o regulă după care dintr-o anumită stare urmează în mod necesar o alta; dar experiența ne poate arăta numai că *adesea* … după o stare a lucrurilor urmează o alta și nu poate oferi, prin urmare, nici strictă universalitate, nici necesitate" (P. 33). Tot astfel stau lucrurile cu conceptul de „forță fundamentală" : noi constatăm varietatea și eterogenitatea diferitelor forțe și putem obține „prin comparație" un concept general de forță (concept empiric); dar acesta nu e conceptul de „for-

---

[116] „« Trebuie »-le sau imperativul care deosebește legea practică de legea naturii ne plasează cu totul în idee, dincolo de cursul naturii" (I. Kant, *Review of Schulz's attempt at introduction to a doctrine of all human beings regardless of different religions*, în M. Gregor (ed.), *I. Kant, Practical Philosophy*, p. 9).

ță fundamentală", care nu se găsește în realitate, el exprimând numai o „unitate rațională *ipotetică*" presupusă de rațiune fără a afirma prin aceasta că „o astfel de unitate trebuie să se găsească în realitate" (CRP (1998), 487, 488). Eroarea filozofilor care exclud asemenea concepte „pure" — sugerată în *Întemeiere...* și afirmată explicit în *Prolegomene* — este *folosirea transcendentă* a lor — care le este improprie — adică folosirea lor referențial-empirică acolo unde acest lucru nu se poate, anume „dincolo de orice experiență posibilă". Or, „conceptele pure ale intelectului" sunt în realitate „cu totul independente de experiență" și ele au o „semnificație mult mai mare și un conținut mai bogat, astfel încât folosirea lor în experiență nu epuizează întregul lor rost"; tocmai de aceea, „intelectul construiește lângă edificiul experienței o clădire alăturată cu mult mai întinsă, pe care o umple cu ființe ideale" care nu pot fi aplicate direct la experiență — acesta e edificiul „metafizicii" și al *Ideilor* rațiunii (P. 33).

În paragrafele 2–8 ale Secțiunii II, Kant reproșează de fapt filozofici empiriste „populare" a moralei — întinsă de la Epicur până la Hume și Wolff — o eroare de fond, anume *alegerea unei metode greșite*: căci nu putem întemeia inductiv o teorie științifică a moralei cu pretenții de universalitate și necesitate. Șapte sunt argumentele sale. În primul rând, conceptele și legile morale nu pot fi generalizate din experiență pentru că în experiență nu *găsim* exemple sigure de acțiuni determinate *numai* de principii morale raționale: „în realitate, este absolut imposibil ca prin intermediul experienței să stabilim cu deplină certitudine un singur caz în care maxima unei acțiuni ... s-a bazat exclusiv pe temeiuri morale" (II, 2). În al doilea rând, nici nu *putem* găsi în experiență asemenea exemple. Căci ideea de datorie nu se referă la ceea ce „se întâmplă", ci la ceea ce „rațiunea poruncește pentru sine și independent de orice fenomen (că) *trebuie* să se întâmple" *chiar dacă nu se întâmplă niciodată.* De aceea, „această datorie, ca datorie în genere, rezidă

înainte de orice experiență" și nu derivă din ea (II, 3). În al treilea rând, nu putem pleca de la experiență ca bază inductivă a moralei pentru că această teorie de bază — fiind compusă din *legi* (care, ca *orice* legi, trebuie să fie „absolut necesare") — nu poate pleca în generalizările sale de la natura *umană* limitată și de la comportamentul moral al *oamenilor*; ea trebuie să ofere un model al legii morale valabil „nu doar pentru oameni, ci pentru toate *ființele raționale în genere*, nu doar în anumite condiții întâmplătoare și cu unele excepții, ci în mod *absolut necesar*" (II, 4). Legile apodictice ale moralității, așadar, nu pot fi obținute prin inducție din experiența umană. În al patrulea rând, procedura eticilor empiriste de a pleca de la exemple și a generaliza concluzii cu valoare universală este vicioasă în principiu, căci pentru ca un exemplu să fie considerat moral trebuie să avem mai întâi un principiu moral cu ajutorul căruia să-l judecăm și să-l consfințim astfel. Sfântul din Evanghelie nu e prin sine moral, ci numai pentru că e comparat cu idealul (nostru) de moralitate — care nu poate fi scos din exemple pentru că exemplele presupun acest ideal (II, 5). În al cincilea rând, este un lucru recunoscut că există o fizică pură și una aplicată, o matematică pură și una aplicată, în fine, o filozofie morală pură (o metafizică a moravurilor) și una aplicată sau empirică („antropologia practică"). Aceasta înseamnă a căuta — și o atare căutare are întru totul sens — principiul moralității și conceptele de bază ale acesteia „numai în rațiunea pură, independent de orice experiență". Dacă tendința metodologiei științei nu ar fi favorabilă acestei separări, o asemenea căutare a unor concepte și principii *pur raționale* nu ar avea nici un sens; dar tendințele în știință sunt acestea: „în timpurile noastre, așa ceva (adică asemenea tendințe — V. M.) ar putea să fie necesar" (II, 6). În al șaselea rând, filozofia empirică a moralei exaltă în mod periculos ideea accesibilității prin popularizare; ea devine astfel „un amestec dezgustător de observații compilate și de

principii semisofisticate“, care în realitate nu e decât „confuzie“ și „iluzie“. De fapt, lucrurile ar trebui să stea invers: abia după ce doctrina moravurilor a fost întemeiată solid pe principii raționale am putea avea dreptul să încercăm popularizarea ei (II, 7). În al șaptelea rând, încercarea de a fundamenta teoria morală pe experiență a dus la soluții diferite și divergente, care nu pot decât să ne facă pesimiști în legătură cu șansele găsirii unei soluții unanim acceptate: așa se face că în spațiul filozofiei morale găsim într-un amestec minunat, „când menirea (*Bestimmung*) specifică a naturii umane (dar uneori și ideea unei naturi raționale în genere), când perfecțiunea, când fericirea, aici trăirea morală, colo frica de Dumnezeu“ (II, 8), ceea ce nu e decât un simptom clar al subordonării acestei greșite filozofii morale față de seducțiile simțului comun.

Pentru a depăși aceste inconveniente ale metodei empirice, Kant propune o soluție alternativă revoluționară: edificarea moralei cu ajutorul *metodei metafizice* (*a priori*) care presupune crearea unei „metafizici a moravurilor“ ce „nu este amestecată cu nici o antropologie“ ci, dimpotrivă, constituie baza sigură pentru fundamentarea moralei empirice (II, 9). Prin urmare, Kant consideră că fundarea eticii nu trebuie să se facă pe morala comună, ci morala comună trebuie fundată pe conceptele metafizicii moravurilor care „își au sediul și originea cu totul *a priori* **în rațiune**“ (II, 19). Nu în sensibilitate, nici în intelect, ci în rațiune, cea mai înaltă capacitate a minții umane. Dar soluția „intelectuală“ *tradițională* nu-l satisface pe Kant. El face referire în prelegerile de etică la teoria lui Christian Crusius după care principiile morale își află izvorul în rațiunea unei ființe exterioare omului, în Dumnezeu; această „morală teologică“, având o îndelungată tradiție și o puternică reverberație în conștiința morală comună, e pur și simplu „eronată“ pentru că binele și răul nu depind de relațiile noastre cu alții (cu Dumnezeu), ci de un principiu *intern*. Principiul moralității este

intern rațiunii *în genere*, inclusiv rațiunii lui Dumnezeu (și, implicit, rațiunii umane). O lege a Decalogului e morală nu pentru că e poruncită de Dumnezeu, ci e poruncită de Dumnezeu pentru că e morală, adică satisface un principiu ce se află în orice voință rațională *în genere*. Sarcina pe care și-o pune Kant este să definească și să determine în ce constă acest *principium intellectuale internum*[117]. Așa apar în discuție, treptat, conceptele filozofici sale critice, de exemplu conceptul neempiric de „voință pură", adică o voință care e „determinată *cu totul* de principii *a priori*" ; el nu aparține filozofiei practice empirice, ci unei discipline obiective aparte care e „metafizica moravurilor" : „căci metafizica moravurilor trebuie să cerceteze ideea și principiile unei posibile voințe *pure* și nu acțiunile și condițiile actului volitiv uman în genere care sunt extrase, în cea mai mare parte, din psihologie" (Pref. 10). Scopul metafizicii moravurilor este de a întemeia etica empirică pe o *teorie obiectivă, non-psihologică, a rațiunii practice*, așa cum geodezia e întemeiată pe geometrie. Aceasta are sarcina să obțină conceptele și principiile moralității nu prin inducție din experiența morală a omului, ci deducându-le „din rațiunea pură" și prezentându-le independent de orice influență a condițiilor empirice, în calitatea lor de *condiții a priori* ale cunoașterii morale empirice; delimitarea sferei și limitelor acestei cunoașteri raționale practice revine „criticii" rațiunii practice. De altfel, începând cu II, 12, Kant introduce treptat

[117] E. Kant, *Leçons*, p. 88. Principiul moral pur intelectual nu trebuie să fie un *principium externum*, în măsura în care acțiunile noastre sunt legate de un altul; în particular, el nu depinde de voința divină. E adevărat că orice lege morală e o poruncă și legile morale *pot* fi porunci ale voinței divine, dar ele nu izvorăsc dintr-o asemenea poruncă în calitate de legi *morale*. Dumnezeu a poruncit o asemenea lege *pentru că* este o lege morală, nu invers; iar voința Lui coincide cu legea morală. Principiul moralității e *intellectuale internum* (LE, Coll., 67, 68, 69).

elementele acestei noutăți filozofice, care e „metafizica moravurilor", la care reflectase cu insistență în anii precedenți. Concepte cum sunt „voință perfect bună" (II, 15), „imperativ al datoriei" (II, 32), „lege practică" având forma unei „judecăți sintetice *a priori*" (II, 27–28), „dovedirea *a priori*" a imperativului categoric (II, 41), „imperiu al scopurilor" (II, 60) etc., sunt concepte ce nu pot fi obținute din experiență și nici regăsite în experiență, căci depășesc limitele oricărei experiențe și aparțin propriu-zis „criticii rațiunii practice" și „metafizicii moravurilor", în nici un caz filozofiei morale populare. Metoda utilizată aici de Kant pentru a explica posibilitatea legilor morale necesare pare foarte asemănătoare cu aceea folosită de el în *Critica rațiunii pure* pentru explicarea posibilității cunoașterii de experiență, anume ceea ce I. Pârvu numește în reconstrucția sa structuralistă a teoriei primei Critici, o „anticipare speculativă" a viitoarei metode științifice numită de savanții secolului XX metoda „generalizării raționale":

> „Procedura generalizării raționale se realizează în doi pași. ... Primul pas este acela al « întregirii ontologiei » (tipurilor de entități admise de teorie), al extinderii « domeniului real » al entităților acceptate cu anumite « entități ideale », doar posibile, fără realitate empirică, întregire necesară pentru menținerea neafectată a legilor științifice sau logice ale teoriei. ... Al doilea pas important al generalizării raționale implică *inversarea priorității ontologice* în relația dintre elementele reale (« empirice ») și ideale (posibile): ceea ce în primul pas reprezenta doar o extindere conservativă cerută de forma legilor, devine acum baza întregului domeniu, temeiul lui ontologic, temeiul de posibilitate al corelațiilor de prim nivel." „Transformarea întregirilor ideale în înseși condițiile de posibilitate ale corelațiilor reale este proprie, ca demers subiacent, tuturor procedurilor argumentativ-constructive kantiene.[118]"

[118] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, pp. 56–57.

Dacă e posibilă o lectură structuralistă a teoriei criticii rațiunii *practice* — iată un provocator subiect de reflecție. În caz că răspunsul este afirmativ, ceea ce face Kant în Secțiunea II, 1–31 seamănă foarte mult cu primul pas al metodei generalizării raționale prezentate mai sus. Din perspectiva unei asemenea lecturi, pare foarte neplauzibil să privim teoria eticii pure a lui Kant ca și cum ar fi, în forma sa bine finisată, un sistem propozițional ipotetico-deductiv (conceptul tradițional de teorie); va trebui mai degrabă să o privim ca și cum ar fi o „matrice teoretică, determinând o structură de posibilitate, un ansamblu de modele posibile" care nu are o relație logică *directă* de instanțiere empirică[119], ci e o ierarhie de structuri teoretice cu funcții diverse vizând, în ultimă instanță, stabilirea condițiilor *a priori* de posibilitate ale tuturor datoriilor și acțiunilor morale.

Direcția de investigație din Secțiunea II, sub aspect metodologic, e clar expusă în II, 11:

> „Dar pentru a progresa în această lucrare parcurgând treptele firești, nu numai de la judecata morală comună (care este aici foarte respectabilă) la cea filozofică, așa cum am făcut deja mai înainte, ci de la o filozofie populară, care nu poate înainta mai mult decât îi permite bâjbâiala cu ajutorul exemplelor, la metafizică (ce nu se mai lasă oprită de nimic empiric, și care, trebuind să măsoare totalitatea cunoașterii raționale de acest gen, se ridică dacă e cazul până la idei, unde chiar și exemplele ne părăsesc), trebuie să urmărim și să prezentăm clar capacitatea practică a rațiunii, începând cu regulile ei universale de determinare și mergând până la punctul unde din ea se naște conceptul de datorie."

Așadar, scopul cercetării sale în această Secțiune e crearea *cadrului conceptual a priori* necesar elaborării unei etici pure, în particular explicării posibilității existenței *legilor morale* (necesare și universale) și *determinării* voinței umane

---

[119] *Ibidem*, pp. 62–63.

empirice prin asemenea legi ale rațiunii practice pure. În cursul său de filozofie practică din 1785, Kant prezintă aceeași strategie în termeni ceva mai expliciți: „Metafizica moravurilor, sau *metaphysica pura*, este numai prima parte a moralității; a doua parte e *philosophia moralis aplicata*, antropologia morală, căreia-i aparțin principiile empirice. Așa cum există metafizică (speculativă — V. M.) și fizică, la fel stau lucrurile și aici. Moralitatea nu poate fi construită pe principii empirice, căci acestea conferă numai o necesitate condiționată, nu una absolută. Moralitatea îmi spune totuși: tu trebuie să faci asta fără vreo condiție sau excepție. Filozofia practică generală e o *propaedeutica*. Antropologia morală este moralitatea aplicată la om. *Moralia pura* e bazată pe legi necesare și, prin urmare, ea nu poate fi fondată pe constituția particulară a unei ființe raționale cum e omul. Constituția particulară a omului și legile bazate pe ea ies la iveală în antropologia morală sub numele de etică. În cadrul filozofiei practice generale, metafizica moravurilor sau *metaphysica pura* e de asemenea prezentată într-o formă amestecată" (LE, Mrong., 226–227). Aceeași idee e prezentă într-o notă la textul *Întemeierii...*: „Dacă vrem, putem face o distincție între filozofia pură a moravurilor (metafizică) și cea aplicată (anume la natura umană), (tot așa cum se face distincția dintre matematica pură și cea aplicată sau dintre logica pură și cea aplicată). Aceste denumiri ne reamintesc imediat faptul că principiile morale nu se întemeiază pe particularitățile naturii umane, ci trebuie să subziste *a priori* pentru sine, dar ca unele din care trebuie să poată fi derivate reguli practice pentru orice natură rațională, deci de asemenea pentru cea umană" (II, 8n).

Altfel spus, domeniul eticii pure nu e domeniul de cercetare (empirică) a ceea ce *au făcut* sau *fac* oamenii, ci domeniul de cercetare ideal a ceea ce ei *trebuie* să facă *(chiar dacă nu au făcut acel lucru niciodată)*; iar ei *trebuie* să facă ceea ce *ar face* efectiv dacă *ar fi* ființe perfect raționale

(desăvârșit morale); iar dacă ar fi astfel, atunci ei ar face ceea ce orice ființă rațională *în genere* (umană sau neumană) ar face; cu alte cuvinte, domeniul eticii pure e în ultimă instanță domeniul ideal al *legilor practice necesare și universale*[120]. Iată cum critică I. Kant, într-o recenzie din 1783 la o lucrare a lui J. Schulz, concepția morală fatalistă a acestuia conform căreia voința omului e supusă legilor *naturale* stricte ale psihologiei:

> „Fatalismul universal, care este principiul cel mai important și cel mai solid al acestei lucrări, afectând întreaga moralitate, transformă toată conduita umană într-un simplu spectacol de păpuși și astfel elimină implicit din discuție conceptul de obligație; pe de altă parte, « trebuie »-le sau imperativul care deosebește legea practică de legea naturii ne plasează cu totul în idee, dincolo de cursul naturii, deoarece dacă nu gândim voința noastră ca *liberă*, acest imperativ este imposibil și absurd“[121].

Așadar, chiar dacă etica pură pe care Kant o inițiază aici nu ar influența decât în mică măsură, sau deloc, comportarea și acțiunile oamenilor reali, ea este totuși singurul spațiu în care putem *explica* înțelesul propriu al „legilor“ morale în sensul tare al cuvântului, i.e. ca judecăți morale „valabile nu numai pentru oameni, ci pentru *toate ființele raționale în genere,* nu doar în anumite condiții întâmplătoare și cu excepții, ci în mod *absolut necesar*“ (II, 4). Această presupusă lume ideală (non-reală) a agenților morali desăvârșiți, numită și „lumea morală“, e identificată cu ceea ce

[120] Rațiunea practică „dă legi care sunt imperative, adică legi obiective ale libertății care indică ce trebuie să se întâmple, deși poate nu se întâmplă niciodată, și prin aceasta se disting de legile naturii, care nu tratează decât despre ceea ce se întâmplă; din această cauză, ele se mai numesc și legi practice“ (CRP (1998), 572).

[121] I. Kant, *Review of Schulz's Attempt at introduction to a doctrine of all human beings regardless of different religions*, în M. Gregor (ed.), *I. Kant, Practical Philosophy*, p. 9.

se va numi, în Secțiunea III, „lumea inteligibilă“: „Numesc lumea, întrucât ar fi conformă tuturor legilor morale (cum de altfel *poate* fi, potrivit libertății ființelor raționale, și cum *trebuie* să fie, potrivit legilor necesare ale *moralității*), o lume morală. Ea este gândită numai ca o lume inteligibilă, întrucât aici se face abstracție de toate condițiile (scopurile) și chiar de toate obstacolele moralității (slăbiciune sau corupție a naturii omenești). Ca atare, ea este, deci, o simplă Idee“ (CRP (1998), 575). Realitatea morală a ființei umane, mai mult sau mai puțin imperfectă, se regăsește numai ca o aproximație asimptotică a acestui *model ideal* proiectat mintal în afara oricărei experiențe și care își are sursa și sediul în rațiunea practică pură. Acest model ideal, pur rațional, al lumii morale, întemeiază *a priori* și explică toate „aplicațiile“ sale posibile, adică toate sistemele empirice de datorii sau maxime care satisfac un asemenea model.

În II, 12, Kant începe expunerea elementelor conceptuale care compun „sfera întregii acestei cunoașteri raționale practice, dar pure“ (II, 10), condițiile *a priori* ale filozofiei sale morale.

3.2. Lege obiectivă și lege practică; agenți ideali și agenți empirici (II, 12–15)

Centrul de greutate al Secțiunii II este reprezentat de introducerea și dezvoltarea unor concepte ideale, fără o viză empirică directă, specifice criticii rațiunii practice și metafizicii moravurilor; aceste concepte vor forma mediul propice pentru formularea într-un mod *a priori* a principiului suprem al moralității și a legilor eticii pure, inclusiv a principiilor lor de aplicare. Această îmbogățire a ontologiei teoriei morale cu entități numai posibile, nu reale, și cu legi pure definite pe asemenea entități, e un demers caracteristic „criticii rațiunii practice“: „trebuie să urmărim și să

prezentăm clar capacitatea practică a rațiunii, plecând de la regulile ei universale de determinare și mergând până la punctul unde din ea se naște conceptul de datorie" (II, 11).

Acest demers al lui Kant începe cu analiza conceptului de **acțiune rațională.** Secțiunea II va elabora acest concept până la formularea definitivă a principiului determinant al unei voințe morale, principiu care furnizează temeiul teoriei criticii rațiunii practice în calitatea ei de teorie ce stabilește condițiile cele mai generale, valabile pentru orice ființă rațională, ale moralității. Conceptul de acțiune rațională propus de Kant poate avea un sens slab și unul tare. După părerea lui H. Allison, deoarece agentul uman are capacitatea de a acționa pe baza unor *maxime empirice*, de a urmări anumite scopuri și de a selecta mijloacele adecvate pentru realizarea lor, putem vorbi deja chiar și la acest nivel de o acțiune *rațională*[122]. Dar acțiunile morale sunt acțiuni raționale în sensul tare al acestui cuvânt: e vorba de acțiuni făcute în acord cu *reprezentarea* în rațiunea umană a unor *legi* obiective ale rațiunii practice pure sau, altfel spus, de acțiuni cauzate, la limită, de o voință care e determinată numai de principii ale rațiunii, nu de impulsuri apetitive iraționale venite de la simțuri. Dacă vrem să acționăm rațional, trebuie să ne stăpânim sau chiar să înlăturăm total pasiunile.

Acest mecanism al cauzării acțiunii raționale printr-un act de voință nu e explicitat de Kant în aceste pagini, dar merită să fie precizat pentru o mai bună înțelegere a acestor fragmente. Sistemul capacităților (facultăților) sufletului e format din capacitatea cunoașterii, capacitatea de a trăi sentimentul de plăcere sau neplăcere și capacitatea de a dori; pentru exercitarea oricăreia dintre aceste capacități esențială este folosirea capacității cunoașterii (Cfj, 440; LE, Mrong., 225). *A dori* un obiect înseamnă a avea *reprezentarea* acelui

[122] H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 33.

obiect însoțită de sentimentul de *plăcere*. A avea *aversiune* față de un obiect înseamnă a avea reprezentarea acelui obiect însoțită de un sentiment de durere. Aceste două definiții sunt inspirate vădit din literatura de psihologie asociaționistă a vremii. *Impulsul* (*Antrieb*) este o dorință senzorială momentană, în care plăcerea apare odată cu reprezentarea obiectului datorită unui stimul senzorial. *Înclinația* (*Neigung*) este o dorință senzorială devenită habituală. La animale, impulsul operează mecanic, producând un comportament reactiv, în funcție de instinctele naturale; un animal e subordonat și guvernat („determinat", zice Kant) exclusiv de impulsuri. El nu se poate opune impulsurilor, nu poate alege și decide dacă să-și satisfacă sau nu o dorință. Numai ființele raționale pot face acest lucru. „Un câine e necesar să mănânce dacă îi e foame și are ceva mâncare în fața lui; dar omul, în aceeași situație, poate să se abțină" (LE, Coll., 60). Ființele raționale nu doar că pot rezista impulsurilor, dar chiar dacă sunt „afectate" de impulsuri, ele nu se lasă neapărat „determinate" de ele, nu reacționează mecanic precum animalele: ființele raționale au capacitatea de a se opune impulsurilor, de a alege liber, cu alte cuvinte ele au o *voință liberă*. Voința liberă e capacitatea de a te sustrage influenței impulsurilor externe și a acționa numai conform reprezentării unor principii pure ale *rațiunii*. Principiile rațiunii practice pot fi de două feluri. În primul rând, ele pot fi principii pur empirice, stimulate de impulsuri. Trebuie precizat că în viziunea lui Kant o acțiune a unei ființe raționale nu e determinată direct de un impuls (ca în cazul animalelor), ci impulsul e mai întâi *încorporat* într-un principiu rațional subiectiv de acțiune, numit *maximă materială*. Impulsul exterior nu e cauza directă a acțiunii, ci numai un „mobil" pentru adoptarea unui principiu subiectiv (fixarea unui scop, alegerea mijloacelor corespunzătoare etc.) care încorporează acel impuls în postura de scop vizat. Aceasta e ceea ce H. Allison numește „teza încorporării": dorințele produc

acțiuni numai în măsura în care sunt încorporate în *maxime* care servesc agentului drept principii subiective ale voinței. A *dori un scop* este o experiență *pasivă* de reprezentare a unui obiect însoțită de sentimentul de plăcere. A *voi un scop* este altceva, este o *activitate* a voinței de reglare a conduitei noastre pentru a atinge un scop adoptând o maximă care să-l conțină. În al doilea rând, sunt principiile raționale obiective, *legile* practice. O ființă rațională, cum e cea umană, acționează atât pe baza unor *principii empirice* adoptate sub influența impulsurilor și înclinațiilor (i.e. maximele materiale) cât și sub influența unor *principii ale rațiunii* care sunt independente de înclinații (legi)[123]. Înclinațiile și pasiunile sunt considerate a avea un rol negativ în morală. Numeroase pagini sunt consacrate de Kant în *Antropologie* (1798) rolului perturbator al pasiunilor, afectelor, înclinațiilor în conduita morală rațională a omului. „Pasiunea" (*Leidenschaft*) este o înclinație stăpânită greu de rațiunea subiectului, iar „afectul" (*Affekt*) este o „maladie a sufletului" care scapă complet controlului rațional. Paragrafe întregi sunt consacrate pasiunii răzbunării, înclinației pasionale pentru putere, maniei onorurilor, maniei dominației și posesiunii, pasiunii pentru iluzii etc. „Pasiunea presupune întotdeauna în subiect o maximă de a acționa după un scop care îi e prescris de către înclinație. Ea e deci întotdeauna asociată în subiect cu rațiunea, iar simplelor animale nu le putem atribui pasiuni, nici ființelor complet raționale. ... Pasiunile sunt cangrene pentru rațiunea pură practică și, în majoritatea cazurilor, ele sunt incurabile deoarece bolnavul nu vrea să fie vindecat și se sustrage dominației singurului principiu prin care vindecarea poate surveni." Tocmai de aceea Kant e admiratorul principiului stoic al *apatiei* și își plasează, într-un fel, propria filozofie în tradiția acestuia:

[123] Vezi A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, pp. 50 sqq.

conform acestui principiu, înțeleptul nu trebuie niciodată să fie supus pasiunilor și înclinațiilor, nici măcar aceleia a milei pentru nenorocirile celui mai bun prieten, căci afectele te orbesc. Acesta e un „principiu moral fundamental, întru totul just și sublim". Numai rațiunea poate produce o dinamizare a sufletului în direcția binelui[124].

Din perspectiva acestui gen de psihologie morală, comportamentul ființelor raționale se deosebește radical de comportamentul entităților neraționale. O ființă (sau entitate) *nerațională* (e.g. o planetă, un animal) e un lucru care „funcționează *după legi*" ale naturii, așa cum ne arată fizica sau biologia (II, 12). Comportamentul entităților neraționale e supus în întregime legilor stricte ale determinismului de tip laplacean. Prin contrast, o ființă *rațională* se distinge prin aceea că se poate opune determinismului natural al impulsurilor sensibile (dorințelor), căci ea posedă facultatea de a-și putea da singură legile practice (voința, *Wille*) și de a funcționa *după reprezentarea (în sine a) legilor practice* (nu fizice), deci după principii raționale. La limită, o ființă rațională se poate *gândi* ca o „ființă sfântă", complet sustrasă determinismului natural, „liberă față de toate legile naturii" (II, 71). În acest sens, ea are o „capacitate de alegere liberă" (*freier Willkür, arbitrium liberum*). Legile voinței nu sunt, evident, legile naturii, ci legile *sui generis* ale rațiunii practice: ele sunt numite de Kant „legi obiective ale libertății" și indică ceea ce „trebuie să se întâmple, deși poate nu se întâmplă niciodată"; tocmai de aceea ele trebuie deosebite de „legile naturii", care descriu „ceea ce se întâmplă" cu necesitate (CRP (1998), 572). O voință determinată *numai* de legi practice e un concept-limită, o „presupunere" rațională, o „idee" a rațiunii practice, care ne ajută să facem inteligibil comportamentul rațional al omului, nu să-l descriem. Tot așa, conceptele geometriei utilizate în fizică ne ajută doar

[124] E. Kant, *Anthropologie*, Flammarion, 1993, pp. 220, 237.

să facem inteligibile mișcările corpurilor în cadrul teoriei fizice, dar nu reprezintă o descriere strictă a lor (vezi, pentru această analogie, II, 8n). Iată-l deci pe Kant introducând aici un concept „pur", care-l va oripila desigur pe partizanul filozofiei populare, conceptul unei (fizic inexistente) ființe a cărei „rațiune îi determină fără excepție voința", deosebind-o prin aceasta de ființa *umană* căreia rațiunea singură nu-i „determină" întotdeauna voința, căci aceasta e „afectată" și de anumite mobiluri subiective care o pot, în anumite circumstanțe, chiar „determina" (II, 12). Prima este o ființă ideală ce posedă o „voință perfect bună", o „voință sfântă", o „voință divină" (II, 15): e vorba de o ipotetică ființă rațională non-fizică, neafectată de stimuli sensibili, absolut ușoară, deci perfect rațională și desăvârșit morală, cum ar fi îngerii sau Dumnezeu. Cea de-a doua e o ființă reală, corporală, ce posedă o *voință imperfectă* (Kant vorbește de „*imperfecțiunea* subiectivă a voinței" umane — II, 15), o „voință supusă și unor condiții subiective" (II, 12), așa cum este „voința umană" sau voința ipoteticelor ființe raționale corporale de pe alte planete. Determinarea (sau, dacă putem spune altfel, cauzarea rațională a) acestor două tipuri de voință de către legile rațiunii practice se face diferit. Voința sfântă se conformează *cu necesitate* („de la sine în mod necesar" — II, 15) legilor obiective ale rațiunii practice, căci ea nu e în nici un fel afectată și, deci, perturbată de înclinații subiective. Dimpotrivă, „legile (practice) obiective" „constrâng" (sau *necesitează*) voința tuturor ființelor afectate de înclinații; cu alte cuvinte, ele oferă premisele „coerciției" voinței de a li se conforma. Kant distinge între „constrângere" (*Nötigung*, *necessitatio*) și „coerciție" (*Zwang*, *coercitio*). „*Constrângerea* este relația legilor obiective cu o voință care nu este întru totul bună" (II, 12). Constrângerea e o coerciție *potențială* a unei voințe imperfecte de a acționa împotriva înclinațiilor, anume în direcția poruncită de legile rațiunii practice. *Coerciția* e o constrângere

(necesitare) *reală* a unei voințe imperfecte de a acționa în direcția poruncită de lege[125].

În măsura în care voința pură e sustrasă determinismului natural, dar e totuși determinată de propriile legi practice, rezultă că ea e o capacitate care se *autodetermină*. Această idee relativ obscură de „autodeterminare" a voinței a făcut obiectul unor succesive tentative de clarificare din partea lui Kant. Una din ele constă în a distinge între *Wille* (voință, *voluntas*) și *Willkür* (capacitate de alegere, *arbitrium*). În clasicul său comentariu la *Critica rațiunii practice*, Lewis White Beck observă că abia în această lucrare apar explicit, pentru a se oficializa doar în operele ulterioare, două concepții despre voință și despre libertatea acesteia. Una provine din *Critica rațiunii pure* și e legată de ideea de libertate ca *spontaneitate*, ca facultate aptă să inițieze un nou lanț cauzal. A doua provine din *Întemeierea metafizicii moravurilor* și e legată de conceptul de libertate ca *autonomie*, ca o capacitate de autolegislare rațională. Aceste două capacități sunt mai întâi indistincte și poartă numele de „voință" (*Wille*), iar libertatea ei e „libertatea voinței" (*freier Wille*) (e.g. III, 1–2). Doar mai târziu, consideră Beck, se distinge în mod „oficial" între primul tip de voință, sub numele de *Willkür* (capacitate de alegere) și al doilea tip sub

[125] Cuvintele românești *necesitare* (*necessitatio*) și *constrângere* au fost ambele folosite pentru a reda termenul german *Nötigung*. Kant distinge *Nötigung* de *Zwang* (*coerciție*, *coercitio*). „Constrângerea morală nu e, totuși, coerciție morală (*coercitio*)." Constrângerea e punerea voinței, atrasă de înclinații, sub o obligație, fără garanția că ea se va și supune obligației. În condițiile în care, fiind pusă sub o obligație, voința se și supune legii morale, contra înclinațiilor care o atrag, avem de-a face cu o *coerciție* a ei: „(coerciția) constă în constrângerea de a acționa în ciuda dorinței, o *necessitatio actionis invitae* (constrângerea acțiunii contra propriei voințe). Un lucru e făcut în ciuda dorinței de către o ființă liberă în măsura în care (i) e prezentă în acea ființă o înclinație în direcția opusă a ceea ce *vrea* ea să facă și (ii) ea face totuși ceea ce *vrea* ca ființă liberă" (LE, Vig., 282).

numele *Wille* (voință). Kant utilizase deja în *Critica rațiunii pure* aceste două concepte, uneori sugerând o deosebire de sens, alteori folosindu-le ca sinonime. În *Întemeierea metafizicii moravurilor* el nu face nici o deosebire explicită între ele, dar *Willkür* apare de două ori, la II, 48 și la III, 11. Chiar și în *Metafizica moravurilor*, unde distincția ar fi trebuit să fie de acum maturizată, Kant nu reușește întotdeauna să o marcheze cu suficientă claritate[126]. (Poate de aceea traducerea românească a *Criticii rațiunii pure* nu redă diferit cei doi termeni germani). De exemplu, Kant precizează în această din urmă lucrare că „libertatea în sens practic înseamnă independența voinței (de fapt, a capacității de alegere, *Willkür, arbitrium* — V. M.) de constrângerea impulsurilor sensibilității". El adaugă apoi că în cazul omului capacitatea de alegere este una „sensibilă", în sensul că e „*afectată* pathologic (de către mobilurile sensibilității)", deși nu e *constrânsă* de ele; atunci când e constrânsă de impulsurile senzoriale se numește *capacitate de alegere animalică* (*arbitrium brutum*). Omul are totuși o capacitate de alegere sensibilă (*arbitrium sensitivum*), dar nu *brutum*, ci *liberum* (*arbitrium liberum* — capacitate de alegere liberă, *freier Willkür*), deoarece „în om se află o putere de a se determina de la sine, independent de constrângerea impulsurilor sensibilității" (CRP (1998), 424–425). Libertatea capacității de alegere înseamnă tocmai că ea poate fi determinată de rațiunea pură practică și, prin urmare, este afectată dar nu determinată de impulsurile sensibile. Această putere de legislare pur rațională este *voința* (*Wille*). „Trebuie-le", legea morală, se originează așadar în *Wille* (voință) și servește pentru a influența *Willkür* (capacitatea de alegere) printr-o *constrângere* (necesitare) intelectuală îndreptată împotriva tendințelor impuse de înclinații. Uneori Kant

[126] L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, 1960, p. 177.

vorbește explicit despre *Willkür* ca despre o capacitate a omului privit ca ființă sensibilă și despre *Wille* ca de o putere a omului privit ca inteligență pură, a omului noumenal. Henry Allison atrage atenția pe bună dreptate asupra sensului ambiguu al cuvântului *Wille*; lămurirea acestei ambiguități i se pare necesară pentru înțelegerea distincției discutate aici: „Kant utilizează termenii *Wille* și *Willkür* pentru a caracteriza funcțiile legislatoare, respectiv executivă ale unei facultăți volitive unitare, pe care el o numește tot *Wille*. Prin urmare, termenul *Wille* are atât un sens larg, în care el semnifică facultatea voliției sau voinței privite ca întreg, cât și un sens îngust, în care el semnifică o anumită funcție a acestei facultăți. ... Toate formulările confirmă echivalența dintre *Wille*, sau voință în funcția ei legislatoare, și rațiunea practică. Privit ca atare, *Wille* este sursa legilor cu care are a face capacitatea de alegere (*Willkür*) a omului, legi privite ca imperative" (ipotetice sau categorice). Deși pentru Allison distincția *Wille* — *Willkür* nu e un exemplu de claritate filozofică, el consideră, pe baza unora dintre textele lui Kant, că numai despre *Willkür* putem spune propriu-zis că e *liber*: „Conceptul pozitiv de libertate a capacității de alegere (*Willkür*) înseamnă puterea de a acționa pe baza poruncilor rațiunii pure sau, ceea ce este echivalent, ale voinței (*Wille*) pure." Numai despre *Wille* în sens larg (facultatea volitivă ca întreg) putem afirma că e liberă în sensul de a fi „autonomă" (i.e. a-și da sieși legea), căci *Wille* în sens îngust, ca facultate legislatoare, nu e pentru sine lege, ci doar pentru *Willkür*[127]. În opinia lui Allison, motivația ascunsă a introducerii acestor două concepte poate fi întrevăzută încă din *Întemeiere...*: clarificarea concepției kantiene cu privire la voință ca *auto-determinare*, deci ca „autonomie": căci, pe de o parte, Kant identifică în această lucrare voința cu rațiunea practică (II, 12); dar, pe de altă

[127] H. Allison, *Kant's theory of freedom*, cap. 7.

parte, el spune că rațiunea practică determină voința, ca și cum ar fi separate. E sugerată aici o misterioasă dualitate (în unitate) cu privire la funcțiile voinței, dualitate ce s-ar vrea lămurită tocmai prin introducerea distincției *Wille–Willkür*. „Astfel, *Wille* în sens îngust conferă norma, iar *Willkür* alege în lumina acestei norme. În mod asemănător, această distincție ne permite să spunem despre voință că își dă sieși legea sau chiar că este lege pentru sine, căci aceasta pur și simplu înseamnă că *Wille* dă legea lui *Willkür* sau este lege pentru *Willkür*. Strict vorbind, așadar, numai *Wille* în sens larg are proprietatea autonomiei, deoarece numai *Wille* în acest sens poate fi caracterizat ca lege pentru sine" (în sens îngust, Wille e lege pentru *Willkür*)[128]. În rezumat, capacitatea de alegere care e determinată numai de înclinații (impulsuri senzoriale, *stimulus*) este *capacitatea de alegere animalică* (*arbitrium brutum*); capacitatea de alegere care poate fi determinată de rațiunea practică se numește *capacitate de alegere liberă* (*freier Willkür*). Omul are o capacitate de alegere liberă, *afectată* de mobiluri sensibile, dar nu *determinată* complet de ele, căci e determinată sau guvernată de *rațiunea practică* însăși (adică de *Wille*)[129].

Alte câteva noi concepte pure intră acum inevitabil în scenă. Ce înțelege Kant, în contextul eticii sale pure (vezi II, 12–15), prin „legi obiective" sau „principii obiective" și cum le distinge el de „legile practice"? Căci Kant pare să facă în mod sistematic această distincție. În limbajul kantian al criticii rațiunii practice așa cum e acesta introdus în

---

[128] *Ibidem*, pp. 130–131.

[129] Aceste distincții kantiene sunt, într-o formă sau alta, prezente în literatura etică a vremii: C. Wolff, de pildă, distingea între voință, capacitate de alegere și voliție (act volitiv) în următorii termeni: „însuși actul volitiv (*actus volendi*) este numit *volitio*, în opoziție cu *voluntas* (voință — V. M.), căci ultimul denotă o facultate a minții sau o putere ori posibilitate de a înfăptui acel act (apud L. Beck, *A Commentary*, p. 177n).

Secțiunea II, o **lege obiectivă** este un principiu al rațiunii care determină cu *necesitate* o voință sfântă și a cărei reprezentare într-o voință imperfectă exercită un efect *constrângător* asupra acesteia. Căci, exprimându-ne oarecum imprecis, într-o voință sfântă tot ceea ce *trebuie, este*; prin urmare, într-o voință sfântă „trebuie" (constrângerea) *dispare în sensul ei propriu.* Voințele pure nu mai au nevoie de constrângere. Și maxima subiectivă își pierde sensul ei propriu (căci aici nu mai avem de-a face cu un agent dotat cu sensibilitate) iar „legea obiectivă" are un sens special, neprescriptiv, acela de principiu care *descrie* o conformitate *inteligibil-necesară* a actului de voință cu ceea ce Kant numește „legile sfințeniei" (CRPr., 171), i.e. cu „principiile obiective" *descriptive* (care descriu ce face în mod necesar o voință sfântă), asemănătoare mai degrabă legilor naturii; acestea sunt principii care determină cu *necesitate* o „voință sfântă", care sunt un model pentru om și pe care omul și le reprezintă la nivelul său sub forma unor *constrângeri.* Așadar, „legea obiectivă" este acel principiu al acțiunii care se dovedește a fi valabil pentru *orice* ființă rațională, umană sau nu, perfectă sau imperfectă: el, și numai el, e principiul moral care are „necesitate absolută" (Pref. 7).

> „O voință perfect bună s-ar subordona deci și ea legilor obiective (ale binelui), numai că în acest caz ea n-ar putea fi reprezentată ca fiind *constrânsă* la acțiuni conforme legii, deoarece, prin constituția sa subiectivă, ea s-ar putea determina de la sine numai prin reprezentarea binelui. De aceea imperativele nu sunt valabile pentru voința *divină* și, în genere, pentru o voință *sfântă*; „*trebuie*"-le este aici la un loc nepotrivit, deoarece actul volitiv este deja de la sine în mod necesar în armonie cu legea" (II,15)[130].

[130] O dovadă în plus a unei anumite imprecizii a scriiturii lui Kant este și următorul pasaj, care contrazice flagrant citatul de mai sus: „Voința absolut bună, al cărui principiu trebuie să fie un imperativ categoric" (II, 86). Cred că „voința absolut bună" nu poate să se refere

Rezultă că în sensul ei originar și tare „legea obiectivă" (sau „legea practică obiectivă", cum e numită la II, 45, sau „legile autonomiei", cum sunt numite la II, 75) e un principiu rațional ce determină o voință sfântă și nu poate avea o formă prescriptivă, căci o voință sfântă nu e *constrânsă* să acționeze bine, ea acționând *cu necesitate* bine prin chiar natura sa (II, 15)[131]. Pe de altă parte, legile obiective ale voințelor sfinte sunt „reprezentate" în voințele imperfecte, corupte de înclinații, ca „**legi practice**" (II, 17, 27, 30n) sau ca „legi ale moralității" (porunci) (II, 23, 28) sau ca „datorii" (II, 34) — forma lingvistică a acestora din urmă fiind *imperativul* categoric[132]. Sensul obiectivității, universalității și necesității diferă în cazul celor două tipuri de legi. În cazul „legilor obiective", *obiectivitatea* lor are sensul de valabilitate pentru *orice* ființă rațională în genere, finită sau infinită („principiul obiectiv valabil pentru orice ființă rațională" — II, 30n). Obiectivitatea „legilor practice" înseamnă valabilitatea lor pentru orice ființă rațională *finită*, în speță *umană* („Principiul obiectiv (adică acela care ar servi și în mod subiectiv ca principiu practic pentru toate ființele raționale

---

la voința unei ființe finite, oricât de bună ar fi ea, ci doar la voința unei ființe sfinte; or, aceasta nu are ca principiu un „*imperativ* categoric".

[131] „Dacă avem în vedere *condiția omului*, caz în care noi trebuie să luptăm contra impulsurilor și dorințelor neregulate, voința bună se manifestă în acțiunea făcută *din datorie.* Dimpotrivă, o *voință bună perfectă* nu va avea obstacole de depășit, iar conceptul de datorie (care presupune depășirea unor obstacole) nu se va aplica unei asemenea voințe perfecte" (H.J. Paton, *The Moral Law*, Routledge, 1989 (1948), p. 18). „Din punct de vedere moral, voința divină e necesară, pe când voința umană e constrânsă. Într-adevăr, pentru ființa supremă necesitatea practică nu are caracterul obligației. Această ființă acționează moral cu necesitate dar fără a fi supusă unei obligații" (*Leçons*, p. 90).

[132] „Imperativul categoric este singurul care sună ca o *lege* practică" (II, 27); „... În cazul acestui imperativ categoric sau lege a moralității" (II, 28).

nale /finite/ dacă rațiunea ar avea un control complet asupra capacității de a dori) este *legea* practică" — I, 15n). Evident, numai „legile obiective" sunt *strict universale*, adică absolut *necesare*, adică valabile fără nici o excepție pentru toate ființele raționale; „legile practice" nu sunt valabile pentru voințele sfinte, deși posedă și ele un anume gen de necesitate, mai slabă, „necesitatea practică" (II, 16, 23, 66), identică cu „constrângerea" sau cu „datoria":

> „Căci numai *legea* aduce cu sine conceptul unei *necesități necondiționate*, realmente obiective și deci universal valabile, iar poruncile sunt legi care trebuie ascultate, adică urmate chiar împotriva înclinației" (II, 23). „Dacă maximele nu sunt deja prin natura lor în mod necesar în acord cu acest principiu obiectiv al ființelor raționale ca universal legislatoare, necesitatea acțiunii după acel principiu se numește constrângere practică, adică *datorie*" (II, 66). „Necesitatea practică, ... adică datoria" (II, 67). „Datoria trebuie să fie o necesitate practic-necondiționată a acțiunii" (II, 42).

În cazul legilor practice, *trebuie*-le care le prefixează, obligația, exprimă ceea ce Kant numește „necesitatea practică". Prin contrast, necesitatea legilor obiective care guvernează voințele sfinte e numită „necesitate obiectivă" (II, 12, 16) sau „necesitate inteligibilă" (CRP (1998), 433–34): „O voință perfect bună s-ar subordona deci și ea legilor obiective (ale binelui), numai că, în acest caz, ... prin constituția sa subiectivă, ea s-ar putea determina de la sine numai prin reprezentarea binelui" (II, 15). Necesitatea practică este o formă mai slabă a necesității obiective sau absolute: „imperativul categoric este ... În mod absolut necesar *deși (numai) în mod practic*" (II, 23).

Rezultă din toate acestea că e mereu necesar să urmărim atent ceea ce *vrea* să spună Kant dincolo de felul *cum* o spune. În cazul de față, e indubitabil că el folosește într-un mod ambiguu termenul „lege": fie referindu-se la „legile obiective" ale unei voințe sfinte, fie la „legile practice"

ale unei voințe imperfecte. Primele au o „necesitate obiectivă“ (sau inteligibilă), cele din urmă numai o „necesitate practică“. Această ambiguitate e favorizată poate și de reciproca *dependență definițională* a celor două concepte: tot ceea ce este *legic* necesar pentru o voință sfântă este și *imperativ* necesar pentru o voință imperfectă; și tot ceea ce *trebuie să facă* o ființă imperfectă reprezintă ceea ce *face cu necesitate* ființa perfectă moral. Altfel spus, legea practică (pentru o ființă rațională finită) este legea „care ar servi și în mod subiectiv ca principiu practic pentru toate ființele raționale *dacă* rațiunea ar avea un control complet asupra capacității de a dori“ (I, 15n).

Putem conchide că sensul fundamental al legii morale este cel de „lege obiectivă“, conceptul de „lege practică“ fiind dependent definițional de acesta și, pentru Kant, chiar *dependent cauzal* (în sensul unei relații cauzale *sui generis* de „reprezentare“, care e o cauzalitate a rațiunii, non-naturală și atemporală): „*Reprezentarea* unui principiu obiectiv, în măsura în care este constrângătoare pentru voință, se numește poruncă (a rațiunii), iar formula poruncii se numește *imperativ*“ (II, 13). Cititorul familiarizat cu filozofia speculativă a lui Kant a mai întâlnit, desigur, conceptul de „reprezentare“ (*Vorstellung*). În jargon kantian, orice *fenomen* presupune un *lucru în sine* și o relație de *cauzalitate noumenală* (atemporală) între lucrul în sine și fenomen („o cauză care nu este fenomen deși *efectul* ei se întâlnește în fenomen“ — CRP (1998), 427). Fenomenul ce corespunde unei entități noumenale se numește **„reprezentarea“** acelei entități noumenale. Această teorie, foarte contestată de comentatori, corespunde în mare distincției făcute în Secțiunea III între așa-numita „lume sensibilă“ (lumea așa cum *ne apare*) și așa-numita „lume inteligibilă“ (lumea presupusă *a fi* în spatele lumii sensibile și determinându-i acesteia existența, o lume ipotetică, mereu necunoscută nouă, cum

ar fi lumea lui *Wille* în sensul îngust al cuvântului) (III, 11). Această din urmă sursă a legislației morale trebuie privită ca o rațiune practică pură, ca o realitate *noumenală*, ca un „lucru în sine“, pe care îl putem doar „gândi“ (presupune rațional), dar la care nu avem acces „cognitiv“, căci nu avem nici o percepție a lui. Imperativele care constrâng voința sensibilă a unei ființe raționale empirice pot fi privite așadar ca reprezentarea fenomenală a legilor obiective: „Prin urmare, imperativele sunt doar formule care exprimă raportul legilor obiective ale actului volitiv *în genere* cu imperfecțiunea subiectivă a voinței unei ființe raționale sau alteia, de pildă a voinței umane“ (II, 15). Să ne aducem aminte și un alt fragment cât se poate de sugestiv: „Atunci când e vorba de valoarea morală, nu ne referim la acțiunile care se văd, ci la principiile lor interne, care *nu se văd*“ (II, 2) — iar principiile care „nu se văd“ sunt tocmai „legile obiective“. O acțiune „obiectiv necesară“ pentru o voință sfântă devine „subiectiv contingentă“ pentru om (ea putând fi înfăptuită sau nu) (II, 12). O lege obiectivă — care e numai o Idee a rațiunii practice — descrie ce e *necesar* să facă o ființă rațională perfectă și, implicit, ceea ce *trebuie* să facă orice ființă rațională imperfectă; dar ea nu descrie ce *face* o ființă rațională imperfectă (II, 14). În ceea ce privește relația de cauzare noumenală, iată încercarea de lămurire oferită de H. Allison: „Ideea e aceea că, atunci când privim o acțiune ca decurgând din « temeiuri raționale » (sub forma unui « trebuie »), noi o considerăm ca aflându-se în raport cu temeiurile ei precum concluzia față de premise, iar aceasta nu e, desigur, o relație temporală“[133]. „Legea“ care determină voința inteligibilă va trebui prin urmare să aibă o formă *descriptivă*, deoarece „voința unei ființe raționale non-finite nu va fi « supusă limitărilor și obstacolelor subiective »;

[133] H. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge Univeristy Press, 1991 (1990), p. 48.

pentru o asemenea voință, nimic nu poate conta ca un imperativ sau ca o obligație, iar moralitatea e redundantă".[134] În schimb, pentru o voință imperfectă, legile obiective (legile binelui) apar ca „porunci". Ceea ce pentru om privit ca agent empiric este „Eu *trebuie* să fac X" (prescripție), pentru om privit ca agent pur rațional este „Eu *voi face necesarmente* X" (descripție).

Pe scurt, am putea spune că legile morale (imperativele) care determină voința rațională a unui om sunt „fenomenul" unor legi necesare *obiective*. Sunt aceste legi obiective legile unei *alte* ființe raționale? Nicidecum! Legea morală obiectivă nu ne vine de *altundeva*, din afară. Legile obiective care determină omul sunt legi ale ființei inteligibile *din om*, ale „acestui om divin din noi" (CRP (1998), 443); legile practice sunt reprezentarea acestora în om privit ca ființă sensibilă. Iată de ce aceste două noțiuni nu trebuie privite ca referindu-se la două universuri complet separate, cum ar sugera unele pasaje: la un univers divin și la cel uman, aflate într-un raport de exterioritate. Din punctul de vedere al lui Kant, legea obiectivă și legea practică există *împreună* în ființa umană: legea obiectivă determină voința umană privită ca voință a unei ființe raționale *în genere* (căci omul face parte din această clasă de ființe raționale); iar legea practică determină voința umană privită ca voință a unei ființe raționale empirice, sociale, supusă înclinațiilor. Prin urmare, omul privit ca ființă socială își „reprezintă" sub forma unor imperative categorice legile obiective ale ființei sfinte *din el*. În om, *Wille* dă legi pentru *Willkür*.

3.3. Clasificarea imperativelor (II, 16–29)

Continuând analiza conceptului de acțiune rațională în contextul introducerii ingredientelor necesare edificării unei

[134] O. O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, 1994 (1989), p. 71.

metafizici a moravurilor, Kant vorbește și despre trei tipuri de raționalitate a acțiunii: raționalitate strict tehnică, raționalitate prudențială și raționalitate morală. Aceste tipuri de raționalitate sunt legate de tot atâtea forme de imperative. Evident, Kant e interesat în principal de *raționalitatea morală* și de tipul de imperativ (de principiu determinant al voințelor imperfecte) care îi corespunde: imperativul categoric. Într-o clasificare mai generală, imperativele se dovedesc a fi de două feluri: ipotetice și categorice.

Imperativele ipotetice au forma: „*Dacă* vrei scopul Y, atunci *trebuie* să faci X." Ele exprimă o constrângere a voinței relativă la un scop: „Muncește la tinerețe pentru a avea la bătrânețe." Ele ne obligă să facem acțiuni care sunt *bune ca mijloace* (de remarcat că tipurile de imperative antrenează tipuri — sensuri — corespunzătoare de „bine") (II, 16–18). Imperativele ipotetice sunt, la rându-le, de două feluri:

(a) *Imperative ale abilității* (II, 20): acestea se referă la mijloacele necesare atingerii unui scop posibil pentru *unele* ființe umane, variabil de la persoană la persoană și la aceeași persoană în momente diferite, indiferent dacă scopul e bun sau rău. E.g. „Pentru a vindeca pneumonia, doctorul trebuie să facă.... „; „Pentru a vinde opium, trebuie să...". Imperativele abilității dau naștere la acțiuni „bune" în sens de *abile* sau *eficace*.

(b) *Imperative ale prudenței* (II, 21)[135]: aici scopul e voit cu necesitate naturală de *toate* ființele (raționale) umane; prin urmare, e vorba de un scop special, pe care nu doar că îl *pot* avea *unii* oameni, ci pe care îl au *cu necesitate toți* (căci ține de esența *naturii* lor); un asemenea scop e *fericirea* sau

[135] *Prudența* e abilitatea de a găsi mijloacele pentru a satisface un *interes propriu*, util pentru sine; termenul are o coloratură egoistă. „*Egoistul moral* este cel care raportează toate scopurile la sine, care nu găsește utilitate decât în ceea ce e util și care poate, *eudemonist* cum e, să nu pună ca principiu determinant al voinței sale decât utilitatea, adică fericirea personală, iar nu reprezentarea datoriei" (I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Flammarion, 1993, p. 55).

bunăstarea (i.e. „suma satisfacerii tuturor înclinațiilor" — I, 12). Acțiunile poruncite de imperativele prudenței sunt „bune" în sensul de a fi „prudente" (eficace pentru realizarea fericirii proprii).

Imperativele categorice („imperativele moralității", „imperativele datoriei")(II, 22) sunt non-ipotetice (adică fără „dacă..."): forma lor e „Trebuie să faci X". Ele sunt *apodictice* (II, 19), adică necesare în mod necondiționat sau absolut. Un asemenea imperativ „poruncește *nemijlocit* acea conduită" (II, 22), adică o poruncește într-un mod care nu e relativ la un anume scop („materia" acțiunii e scopul și e aici absentă). El e strict „formal" (în sensul că e o obligație absolută și necondiționată). Imperativele categorice trebuie să fie respectate de orice ființă rațională finită și ceea ce e esențialmente „bun" în acțiunea antrenată de ele provine din dispoziția mintală care cauzează acțiunea (din „intenție", din principiile rațiunii), independent de consecințe: e vorba așadar de un bine *moral* (II, 22). Imperativul categoric e o „reprezentare" a acțiunii X ca *bună în sine*, nu doar ca bună *pentru altceva* (pentru scopul Y), faptul că acțiunea e bună în sine însemnând că ea este o acțiune *obiectiv necesară* într-o voință sfântă (II, 17).

Toate aceste imperative „constrâng" voința, dar constrângerea are loc în *grade diferite* (II, 23). De aceea imperativele abilității sunt numite „reguli", cele ale prudenței „sfaturi" și cele ale moralității „porunci" (legi). Problema „cum ar putea fi gândită constrângerea voinței pe care imperativul o exprimă" e echivalentă cu problema „cum sunt posibile toate aceste imperative" (II, 24), cum pot fi ele justificate[136].

---

[136] „A le justifica înseamnă a arăta că principiile pe baza cărora ne constrâng să acționăm sunt *obiective*, în sensul că sunt valabile pentru orice ființă rațională ca atare" (Paton, *The Moral Law*, p. 27).

Imperativele abilității sunt judecăți *analitice* de tipul: „Dacă vrei Y, atunci trebuie să faci X." Dar dacă lanțul mijloacelor X care duc necesarmente la scopul Y e *conținut analitic* în conceptul scopului Y (dacă știu că scopul Y poate fi obținut numai cu mijloacele X), atunci a vrea scopul Y înseamnă *eo ipso* a vrea mijloacele X (II, 24). Constrângerea exprimată de imperativele abilității e puternică — deoarece e dată de o judecată analitică (logic necesară) ce constituie imperativul — însă e *relativă la scop*, care e *contingent* (dacă agentul își schimbă scopul, constrângerea avută în vedere dispare).

Imperativele prudenței sunt *analitice* în același sens dacă presupunem că se poate defini cu precizie conceptul de fericire și mijloacele pentru a o realiza: orice agent rațional care vrea scopul fericirii trebuie să vrea implicit și mijloacele pentru a-l atinge (II, 25). Există, totuși, o diferență între aceste două genuri de imperative: imperativele abilității constrâng voința „oricărei ființe raționale" imperfecte care are *în mod contingent* un anume scop (se întâmplă să-l aibă, după cum se poate să nu-l aibă), pe când imperativele prudenței constrâng voința „tuturor ființelor raționale" imperfecte *care au cu necesitate un anume scop* (fericirea) i.e. constrâng toți oamenii (II, 21). Natura constrângerii e aceeași (căci e dată de analiticitatea judecăților), dar ea e mai *extinsă* în cazul al doilea, deci e „inegală" (II, 23). Totuși, definirea exactă a conceptului de „fericire" e mai degrabă o sarcină „nerezolvabilă" datorită imposibilității de a determina concret „maximizarea bunăstării" — ceea ce ar cere „omnisciență" — și de aceea nu putem acționa după principii obiective pentru a fi fericiți, ci mai degrabă după diverse „sfaturi empirice" (referitoare la dietă, la economii, la politețe, la reținere etc.) (II, 25).

Imperativele categorice nu sunt analitice: în judecata „Orice ființă rațională trebuie să facă X" predicatul „trebuie să facă X" (e.g. să nu ucidă oameni) nu e conținut în

înțelesul conceptului-subiect „ființă rațională". *Imperativele categorice* sunt *judecăți sintetice.* Cu toate acestea, ele „reprezintă o acțiune ca fiind *obiectiv necesară* pentru ea însăși, fără referire la vreun alt scop" (II, 16), căci sunt „porunci necondiționate" de scopuri variabile (II, 26); deci ele nu sunt empirice și nu pot fi întemeiate inductiv pe experiență, ci numai *a priori* (II, 26). Așadar, imperativele categorice (imperativele moralității) rămâne că sunt „propoziții practice sintetice *a priori*" (II, 28). E.g. „Să nu ucizi", „Să nu furi", „Să nu faci promisiuni înșelătoare" (II, 26) etc. Le voi numi în continuare *imperative categorice concrete*; ele constrâng voința agentului sensibil; Kant le numește „datorii" sau „imperative ale datoriei" (II, 27; 23).

În ce sens constrângerea exprimată de imperativele categorice e mai tare decât cea a imperativelor ipotetice? În cazul imperativelor categorice, Kant ne spune că ele sunt singurele „care sună ca o *lege* practică" (II, 27). Iar „legea" evocă de îndată ideea de „necesitate necondiționată" și „universală" (II, 23). Sensul acestor afirmații este următorul: spre deosebire de imperativele abilității și ale prudenței, care constrâng voința oricărei ființe raționale finite *dat fiind că lucrurile* sunt *așa cum* sunt (dat fiind că medicul are *în mod întâmplător* ca scop vindecarea pneumoniei, căci el ar fi putut să aibă ca scop vindecarea dinților; respectiv, dat fiind că toți oamenii au ca scop necesar fericirea — având în vedere constituția lor naturală contingentă), un imperativ categoric exprimă constrângerea voinței oricărei ființe raționale supusă înclinațiilor (nu numai dat fiind că lucrurile sunt așa cum se întâmplă să fie, ci) *indiferent de cum ar fi putut sta lucrurile* (e.g. indiferent de scopurile concrete, chiar dacă natura umană ar fi diferită, chiar dacă am avea cu totul alte nevoi, chiar dacă ne-am afla în circumstanțe diferite, chiar dacă am avea de-a face cu ființe finite mai mult sau mai puțin inteligente decât omul trăitoare pe alte planete și având

o constituție naturală diferită de a noastră etc.). Deci e vorba în acest caz de o constrângere *absolut necondiționată* în sensul că ea nu e relativă la vreun scop particular urmărit în funcție de anumite circumstanțe, nici măcar la condițiile generale ale felului cum se întâmplă să fie constituită natura umană; cu alte cuvinte, este vorba de o constrângere valabilă pentru *orice ființă rațională imperfectă în genere*. E o constrângere definită nu numai în raport cu lumea umană reală, ci în raport cu orice situație contrafactuală (lume) posibilă alternativă la lumea noastră actuală. Dacă în cazul imperativelor ipotetice — pentru care avem exemple în experiență — „cercetarea posibilității lor“ înseamnă „explicarea“ felului în care e constrânsă voința pe care o exprimă respectivele imperative, în cazul imperativului categoric — pentru care nu avem nici un exemplu în realitate[137] — cercetarea posibilității lui e echivalentă cu „stabilirea“ sa *a priori*, adică cu demonstrarea faptului că, în ciuda imposibilității de a-i dovedi valabilitatea (empirică) prin generalizare din exemple, el este totuși valabil, și chiar *universal valabil*, deci valabil în mod *a priori*. Aceasta nu se poate realiza decât printr-o procedură *a priori*, printr-o „deducție“ *a priori* a principiului oricărui imperativ categoric concret. Dacă imperativele categorice concrete sau datoriile sunt judecăți sintetice *a priori* (II, 28), atunci sarcina criticii rațiunii practice este să arate cum sunt ele posibile. Problema: cum e posibilă sinteza *a priori* în cazul judecăților practice (morale) e o problemă tipică a „criticii rațiunii pure practice“ și ea va fi abordată în Secțiunea III.

---

[137] „Nu putem totuși dovedi cu certitudine prin nici un exemplu că voința ar fi determinată aici doar de lege, fără alte mobiluri“ (II, 26).

3.4. „Formula unică" a imperativului categoric (II, 29–32)

În Secțiunea II Kant nu își propune încă să arate „cum este posibil un imperativ categoric", chestiunea fundamentării *a priori* a acestuia fiind amânată pentru Secțiunea III. Ceea ce face el acum este doar să scoată (prin analiză) din conceptul *pur*, neempiric de „imperativ categoric" prezentat anterior, „formula" lui, formulă despre care spune că este „unică" („formulă care conține *singura* propoziție care poate fi un imperativ categoric" — II, 29). Cum obține Kant *formula imperativului categoric* sau *modelul general al tuturor imperativelor categorice* prin analiza Ideii de „imperativ categoric" ? Raționamentul lui Kant pare a fi următorul: în timp ce conținutul unui imperativ ipotetic (adică acțiunea pe care *trebuie* s-o fac, privită ca mijloc) nu poate fi cunoscut înainte de cunoașterea scopului, deoarece lanțul acțiunilor-mijloc prefixat de „trebuie" este, în acest caz, *relativ* la un scop variabil, în cazul imperativului categoric acțiunea care *trebuie* făcută e cunoscută *nemijlocit* („de îndată"), adică fără referire la scop. Căci ea e prescrisă numai pentru că e reprezentarea în noi a unei „legi obiective" (o lege a sfințeniei), reprezentare „care este constrângătoare pentru voință" (II, 12, 13). La aceasta se gândește Kant atunci când afirmă în II, 30: „imperativul (categoric) nu conține, în afară de lege (legea obiectivă — V. M.), decât *necesitatea* ca maxima să fie conformă cu această lege", adică numai ideea de „constrângere" (necesitare) a unei voințe imperfecte. Prin urmare, atunci când el cere subiectului: „Trebuie să faci X", *trebuie*-le nu cere „conformarea" maximei materiale X la un scop contingent, ci conformarea practic-necesară a maximei unei voințe imperfecte la o lege obiectivă *in abstracto*, despre care știm doar că are — ca orice lege — *universalitate strictă* (i.e. necesitate); altfel spus, el exprimă o *constrângere* sau o *poruncă de universalizare*; și

tocmai „formula (acestei) porunci se numește imperativ" (II, 13):

> „Căci, din moment ce imperativul nu conține, în afară de lege, decât necesitatea ca maxima să fie conformă cu această lege, legea neconținând însă nici o condiție de care să fie limitată, nu mai rămâne altceva decât universalitatea unei legi în genere cu care să se conformeze maxima acțiunii și doar această conformitate e ceea ce imperativul prezintă propriu-zis ca fiind necesară" (II, 30).

Acest conținut al Ideii de imperativ categoric poate fi exprimat în propoziția care constituie „formula" imperativului categoric — cunoscută în literatura secundară ca *Formula legii universale* (FLU):

> „Acționează doar după acea maximă prin care poți voi totodată ca ea să devină o lege universală" (II, 31).

Aceasta este cea mai celebră formulă kantiană a legii morale, deși, așa cum voi arăta, ea nu e formula definitivă a principiului moralității. Ea e numai o parte — partea formală — a formulei „principiului suprem al oricărei datorii" (II, 35), fiind valabilă pentru ființele raționale imperfecte, adică pentru ființele a căror voință e afectată de dorințe și înclinații. Mai precis, pentru că nu e o lege concretă (de tipul „Trebuie *să nu ucizi*"), ci *se referă* la legi și la maxime *în genere*, ea a fost numită de Paton (presupunând tacit o interpretare propozițională a teoriei lui Kant) o *meta-lege universală a metafizicii moravurilor* care se referă la conceptele *a priori* de „lege obiectivă" valabilă pentru orice ființă rațională și de conformitate necesară a „maximei" cu legea. Cu alte cuvinte, porunca prezentă în această unică propoziție ce exprimă formula imperativului categoric e aceea ca maxima să fie *universalizabilă* pentru a fi morală („să poți voi totodată ca ea (maxima) să devină o lege universală" — II, 31), adică să poată fi adoptată de *orice* ființă rațională, finită sau infinită: Trebuie să adopți numai acea maximă X care e

„reprezentarea“ subiectivă a unei *legi obiective*, deci care satisface condiția de a putea fi adoptată ca maximă de orice ființă rațională *în genere*.

Această condiție a *universalității* e, în fond, condiția *imparțialității*, deci a *egalității* esențiale a tuturor ființelor umane în fața tribunalului moral: nu poate fi datorie pentru mine ceea ce nu poate fi datorie pentru toți.

O potențială sursă de confuzie e reprezentată de faptul că I. Kant vorbește atât de un *unic* imperativ categoric (II, 31) cât și de „imperativele categorice“ sau „imperativele datoriei“ *la plural*. Confuzia poate fi ușor evitată dacă distingem între *unica* „formulă“ a imperativului categoric — ca model general unic al formei oricărei datorii morale concrete — și diversele datorii morale reale, concrete, care sunt *aplicațiile* formulei și, prin urmare, e firesc să aibă forma imperativului categoric (e.g. Nu trebuie să ucizi, Trebuie să-ți plătești la timp datoriile etc.) (II, 41).

P. Guyer consideră că, odată cu formularea Imperativului Categoric (IC) am ajuns „în același loc în care ne dusese analiza noțiunii comune de datorie în Secțiunea I“[138]. Cred că o asemenea interpretare e inadecvată și aceasta se poate deduce, între altele, chiar din spusele lui Kant de la nota de subsol II, 52n. FLU este formula unui concept *pur* al *metafizicii moravurilor*, nu al unui concept empiric al conștiinței morale comune, nici al unuia aparținând filozofiei morale populare. El trebuie plasat prin urmare într-un alt context, în contextul *eticii pure*, căreia Kant îi stabilește ca menire tocmai cultivarea „purității cu privire la principii“[139].

---

[138] P. Guyer (ed.), *Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, p. xxxii.

[139] Iată cum explica el acest lucru în cursurile sale: „Deoarece etica propune reguli care sunt menite să fie un ghid al acțiunilor noastre, acestea nu trebuie forjate după capacitățile umane, ci trebuie să arate ceea ce e moralmente necesar (vezi și IMM, II, 10 — V. M.). O etică indulgentă înseamnă ruina perfecțiunii morale din om. Legea morală

Principiul moralității comune formulat în paragraful I, 17 nu are pretenția să fie un asemenea „principiu obiectiv“, valabil pentru orice ființă rațională finită; el e mai degrabă o formă rafinată și abstractizată a „trivialului“: „Ce ție nu-ți place altuia nu face“. FLU este formula unei *Idei* a rațiunii practice, cea de „datorie“ (II, 57). Iar „o Idee practică este o perfecțiune morală al cărui obiect nu poate fi dat niciodată adecvat în experiență. ... Datoria este Ideea unei ființe perfecte ca *normă*[140] pentru o ființă imperfectă“ (LE, Mrong., 229, 230).

În concluzie, putem constata că în paragraful II, 31 Kant ne oferă o primă formulare (parțială!) a principiului suprem al moralității ca principiu al metafizicii moravurilor. Apoi el lasă impresia că, nemulțumit de această formulare, se vede obligat să mai propună *trei variante* îmbunătățite (la II, 33; 46; 55). Mulți comentatori au crezut că acestea nu sunt decât refrazări ale FLU. O sinteză a tuturor acestor formule se află la II, 73–76. Cititorii atenți ai textului lui Kant au putut distinge chiar mai mult de trei formulări alternative. În privința numărului, părerile sunt împărțite. Iată lista pe care o propune H.J. Paton:[141]

(1) Formula I (Formula legii universale):
„Acționează doar după acea maximă prin care să poți voi totodată ca ea să devină o lege universală“ (II, 31).

---

trebuie să fie pură. ... Evanghelia are o asemenea puritate în ce privește legea sa morală, cum nu are nici unul din filozofii antici care ... s-au ținut strict de *cultus externus* (religia exterioară, ritual). ... Cel ce consideră legea morală o chestiune de îngăduință e un *latitudinarius* (un moralist îngăduitor). Etica trebuie să fie precisă și sfântă. Sfințenia e legată de legea morală nu pentru că aceasta ne e revelată; dimpotrivă, această legătură poate fi făcută și de rațiune, deoarece aceasta e un principiu originar prin intermediul căruia judecăm chiar și revelația“ (LE, Coll, 92).

140 „Normă“ înseamnă, la Kant, „model“.

141 H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, Hutchinson of London, 1958, pp. 39 sqq.

(2) Formula Ia (Formula legii naturii — FLN):
„Acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar trebui să devină prin voința ta *lege universală a naturii*" (II, 33).
(3) Formula II (Formula umanității sau scopului în sine — FU):
„Acționează astfel ca să folosești umanitatea atât din persoana ta, cât și din persoana oricui altcuiva de fiecare dată totodată ca scop, niciodată numai ca mijloc" (II, 49).
(4) Formula III: (Formula autonomiei — FA):
Acționează în așa fel încât voința ta să se poată privi totodată ca universal legiuitoare (II, 50; 73).
(5) Formula IIIa (Formula imperiului scopurilor — FIS):
Acționează astfel încât să fii întotdeauna, prin maximele tale, un membru legiuitor într-un imperiu universal al scopurilor (II, 56–58; 70).

Și D. Ross crede că acestea sunt *formulele imperativului categoric*. Alți autori, inclusiv Kant, cred că numărul lor e altul. Discutarea diverselor formule ale principiului suprem al moralității și a relațiilor dintre ele este un subiect aparte și mă voi ocupa de el în capitolul următor. Aici voi sintetiza cele spuse mai sus, atrăgând atenția că trebuie să avem mereu în vedere patru contexte în care Kant folosește cu sensuri diferite expresia „imperativ categoric": 1) ca *reprezentare* în om a unei legi fundamentale obiective ce guvernează „lumea morală" perfectă, lumea „ființelor sfinte" (*mundus intelligibilis*) (II, 75); 2) ca *unică* „formulă" (model) a oricărui imperativ categoric concret (Formula imperativului categoric sau Formula legii universale); 3) ca formulă subsidiară în raport cu FLU (Formula legii naturii este și ea un imperativ categoric) — despre care voi sugera mai jos că e o *procedură de decizie* indispensabilă pentru *aplicarea* FLU la evaluarea maximelor empirice; 4) ca „imperative ale datoriei" sau *imperative categorice concrete* — care

sunt „derivate“ indirect din FLU prin aplicarea procedurilor de decizie; ele formează corpul datoriilor morale pure, valabile pentru ființa umană *în genere*, prezentate ulterior sub formă de sistem în lucrarea *Metafizica moravurilor*.

4. Formulele imperativului moral (Secțiunea II, 31–86)

„Imperativul categoric nu e propus ca un algoritm ce rezolvă cu precizie toate problemele morale. El reduce în bună măsură imprecizia morală."

T.W. POGGE

„Aceste trei formulări ilustrează felurile extrem de diferite în care Kant a putut da formă unui anume gând sau principiu. Un autor contemporan nu ar scrie, în mod normal, atât de liber și nu ar utiliza o asemenea varietate de expresii. Puțin importă, însă: putem prinde sensul dacă ascultăm muzica."

J. RAWLS

Imaginea pe care ne-o oferă literatura de exegeză cu privire la clasificarea formulelor imperativului moral kantian este, din păcate, aproape haotică[142]. Să plecăm de la două întrebări aparent simple. Câte formule are principiul suprem al moralității al lui Kant și care sunt relațiile dintre ele ? La prima întrebare ni se spune uneori (e.g. Ross și Paton) că am avea de-a face cu 5 formule: Formula legii universale (FLU), Formula legii naturii (FLN), Formula umanității sau a scopului în sine (FU), Formula autonomiei voinței (FA) și Formula imperiului scopurilor (FIS). Alți autori (Duncan) vorbesc de 4 formule (FLU, FLN, FU și FA), iar alții tot de 4, dar de altele (FLU, FU, FA, FIS) (e.g. Guyer) sau FLU, FLN, FU și FIS (e.g. Norman, Höffe). Există și comentatori care nu văd în textul lui Kant decât 3 formule — anume, fie FLU, FU și FIS (Caird, O'Neill), fie FLU, FU și FA (Broad, Wood). Și pentru ca indeterminarea să fie maximă, putem adăuga că I. Kant însuși

[142] Pentru o succintă prezentare a disputelor pe această temă, vezi și R. Wimmer, *Funcția dublă a imperativului categoric în etica lui Kant*, în M. Flonta, H.-K. Keul (ed.), *Filozofia practică a lui Kant*, Polirom, Iași, 2000, p. 171.

sugerează că există „trei" formule: FLN, FU și FA (la II, 55, 57) sau FLN, FU și FIS (la II, 72).

Cât privește relațiile dintre aceste formule, chiar și o fugară parcurgere a literaturii de comentariu ne prezintă un peisaj nu mai puțin deconcertant — cel puțin 5 atitudini diferite. Există autori care susțin echivalența logică a formulelor (Höffe, Delbos), ceea ce ar însemna că, dacă sunt patru, trei dintre ele ar fi *dispensabile* și că I. Kant nu ar fi avut nici un temei să vorbească de exact „trei" formule ale imperativului moral[143]. O nuanțare a acestei poziții este aceea care spune că formulele nu sunt echivalente intensional în ciuda formulărilor lui Kant care ne-ar impune o asemenea echivalență (Rawls, O'Neill, Guyer); cu alte cuvinte, Kant le-a gândit (greșit) ca echivalente intensional. O a doua poziție este o versiune mai slabă a primeia: cele trei formule (FLU, FU și FIS) „trebuie să fie distincte" (căci FU, FIS și FLN sunt forme „determinate" și „complementare" ale FLU), dar ele sunt „parțial echivalente intensional" (în sensul că versiunea FLU care se referă la contradicția conceptuală e „intensional echivalentă" cu aspectul FU care pretinde ca acțiunile să fie făcute numai din maxime care nu tratează umanitatea, sau natura rațională, exclusiv ca mijloc) și totodată „echivalente extensional" (ele duc la aceleași rezul-

[143] O. Höffe susține că FLU este „formula de bază" și că FLN, FU și FIS sunt „formule secundare", cele 4 formule fiind echivalente intensional. „Datorită faptului că cele patru formule sunt echivalente între ele, putem să ne concentrăm, pentru a simplifica, pe formula de bază și pe prima sa formulă minoră care fac din ordinea naturii tipul legii morale" (O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Vrin, Paris, 1993, p. 81). Victor Delbos e de asemenea adeptul echivalenței formulelor: „Din fiecare dintre aceste formule se pot efectiv scoate, prin simplă analiză, celelalte două și cele trei formule rezultă ele însele în mod analitic din conceptul de voință bună. ... Formula esențială a legii morale este pentru Kant" FLU. El determină această formulă prin ideile de (i) lege a naturii, (ii) persoană

tate în testarea maximelor)[144]. În opinia Onorei O'Neill, atât FLU cât și FU sunt „teste", „criterii de selectare a maximelor", una din punctul de vedere al agentului acțiunii, cealaltă din punctul de vedere al pacientului acțiunii, iar FIS le „combină" pe amândouă[145]. T. Pogge vorbește și el despre o echivalență *sui generis*, o „echivalență prescriptivă": „Acest eseu urmărește o interpretare unificată a imperativului categoric bazată pe FLU, FLN, FU și FIS. Kant vrea ca aceste formule să fie echivalente și eu consider aceasta nu ca o *aserțiune* (ca și când fiecare formulă ar avea un înțeles de sine stătător absolut clar), ci ca o *prescripție*: formulele subsidiare aduc o contribuție specifică la clarificarea și specificarea imperativului categoric — ele îi îmbogățesc treptat înțelesul până când, la sfârșit, întreaga sa semnificație poate fi înțeleasă"[146]. A treia poziție e a acelora care susțin că formulele imperativului categoric *nu* sunt logic echivalente (nici măcar extensional echivalente), dar toate (inclusiv FLU) sunt „teste" pentru evaluarea acțiunilor. O asemenea atitudine adoptă M. Wood, pentru care FLU e un test util pentru a evalua maxime, dar care, fiind prea abstract și dificil de aplicat, poate fi înlocuit cu FLN care nu e decât „forma sa mai intuitivă" (ceea ce e valabil și pentru FIS — care ar fi forma mai intuitivă a FA). Aserțiunea lui Kant conform căreia cele trei imperative subsidiare sunt

---

ca scop în sine, (iii) imperiu al scopurilor „pentru a arăta de asemenea cum este aplicabilă legea morală și acesta este motivul pentru care el a exprimat-o în formule mai susceptibile de a reprezenta intelectului uman ordinea ce trebuie realizată" (V. Delbos, note la *E. Kant, Fondements de la Mëtaphysique des moeurs*, Delagrave, Paris, 1999, p. 162).

[144] O. O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, 1994, p. 139.

[145] *Ibidem*, p. 141.

[146] T. Pogge, *The Categorical Imperative*, în P. Guyer (ed.), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1998, p. 189.

formule ale uneia și aceleiași legi e interpretată în felul următor: „fiecare formulă trebuie înțeleasă... numai în lumina celorlalte“ și privită ca parte a unui „sistem al celor trei“. Ele nu sunt extensional echivalente din același motiv: nu pot fi aplicate decât împreună[147]. J. Rawls susține o a patra poziție: nu toate formulele sunt teste — de pildă FLU nu e un test. Trebuie să distingem, spune Rawls, între „legea morală“ (legea pentru ființele inteligibile, absolut bune), Imperativul categoric (reprezentarea legii morale pentru ființele sensibile, parțial bune) și IC-procedurile de aplicare a Imperativului categoric. Dacă FLU este „legea morală“ *așa cum e aceasta reprezentată* pentru ființele parțial bune, FLN este IC-procedura ei. Rostul FU și FA — pe lângă FLN — este de a privi IC-procedura din puncte de vedere diferite[148]. În fine, voi mai aminti o a cincea poziție, a lui P. Guyer, conform căreia cele patru formule (FLU, FU, FA, FIS) stabilesc condițiile de posibilitate ale FLU ca propoziție sintetică *a priori* și țin deci de problematica „deducției“ principiului moralității. Concluzia analizei sale e că I. Kant „a greșit atunci când a spus că formulările Imperativului Categoric (IC) diferite de FLU sunt necesare pentru a aduce moralitatea mai aproape de intuiție și a greșit de asemenea, dar într-o măsură mai mică, atunci când a sugerat că sunt necesare trei formulări ale IC pentru determinarea completă a principiului moralității: o explicație completă a posibilității reale a acțiunii în acord cu IC pentru orice ființă rațională cere o raportare la cele patru formulări: FLU, FU, FA și FIS“[149].

E însă întotdeauna greu de știut când a greșit Kant și când au greșit comentatorii. Prima și cea mai grea problemă a

---

[147] M. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, pp. 79, 187.

[148] J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000, pp. 181–183.

[149] P. Guyer, *The Possibility of the Categorical Imperative*, în P. Guyer (ed.), *Groundwork...*, pp. 227, 239.

comentatorilor e să explice de ce a spus Kant ceea ce a spus și nu ce ar fi putut el spune. Cred că există trei cauze principale ale acestei stări de incertitudine, dacă nu de confuzie. Prima e o eroare de traducere care a alimentat teza echivalenței și încercările disperate ale comentatorilor (absente la Kant) de a o demonstra. E vorba de paragraful din *Întemeierea metafizicii moravurilor* care pare să sintetizeze cele întâmplate în paragrafele anterioare (II, 72): „Cele trei moduri de a reprezenta principiul moralității pe care le-am expus mai sus nu sunt în fond decât tot atâtea formule ale unei aceleiași legi, *fiecare* dintre ele cuprinzând în ea, prin ea însăși, pe celelalte două“ (traducerea aceasta aparține lui N. Bagdasar; la fel traduc M. Gregor (în ediția Cambridge a operei lui Kant), V. Delbos (în cea mai influentă traducere franceză) și F. Mathieu (în limba italiană)). În aceste condiții, ar trebui să ne așteptăm ca FLU să fie implicată și să implice FLN, FU și FA; totodată ca FLN să fie implicată și să implice FU, FA ș.a.m.d. Dar absența oricărei tentative a lui Kant de a demonstra acest lucru, ca și eșecul comentatorilor de a o face, se află în conflict flagrant cu teza echivalenței. S-a conchis în aceste condiții că autorul *Întemeierii...* ar fi propus o teză greșită. În realitate, comentatorii sunt cei care au făcut o lectură greșită, căci fragmentul menționat sună, de fapt, astfel: „Cele trei moduri de a reprezenta principiul moralității pe care le-am expus nu sunt în fond decât tot atâtea formule ale uneia și aceleiași legi, *una* dintre ele unindu-le prin sine în ea pe celelalte două“ (Paton și Wood traduc corect). E vorba de cea de-a treia formulă, FIS, care le unește în ea pe celelalte două, FLN și FU, tot așa cum a treia categorie a cantității (totalitatea) le unește în ea pe celelalte două (unitatea și pluralitatea) — după cum reiese din urmarea textului. Nu e vorba aici așadar de echivalența formulelor, ci de o sinteză a lor analoagă sintezei categoriilor cantității.

Cea de-a doua cauză a confuziei e nedistingerea statutului diferit al diverselor formule, mai exact nedistingerea între *formula unei Idei* a rațiunii practice și *formula unei categorii* a intelectului, și aceasta pentru motivul că Immanuel Kant face numai în *Critica rațiunii pure* „distincția dintre *a priori*-ul ce are a face cu intelectul și categoriile lui și a *priori*-ul legat de rațiune și ideile rațiunii. ... Dimpotrivă, în cea de-a doua Critică există numai *a priori*-ul *rațiunii* practice însăși“[150]. În realitate, după cum voi arăta mai jos, FIS este o formulă *a categoriei* totalității (o categorie a intelectului), la fel ca și FLN și FU (ele sunt „reguli de judecare supuse legilor rațiunii pure practice“, CRPr. 158), pe când FLU și FA sunt formule *ale Ideii* de autonomie a voinței (II, 57).

A treia cauză a neînțelegerilor dintre comentatori e mai puțin vizibilă și se află la rădăcina primelor două: e vorba de convingerea (greșită) că teoria morală a lui Kant poate fi reconstruită (și deci comentată) ca o teorie în sensul tradițional al cuvântului: ca o mulțime de propoziții adevărate închisă față de relația de deductibilitate logică (*the statement view of theories*). Or, așa cum arată cercetările recente asupra filozofiei transcendentale a lui Kant, marea inovație meta-teoretică adusă de acesta a constat chiar în abandonarea acestei concepții cu privire la conceptul de teorie. Urmez aici interpretarea lui Ilie Pârvu a textului *Criticii rațiunii pure*: aceasta oferă o „teorie-cadru a unui amplu program de cercetare fundamentală (fundațională), în filozofie și în știință, de un tip nou, transcendental, ... (determinând schema unei) construcții « de sus în jos » a teoriilor, teorii care nu se reduc la modelul inductiv sau la cel ipotetico-deductiv întrucât nu se obțin prin generalizare inductivă pornind de la experiență și nu se justifică în termenii conexiunilor deductive („conținutul empiric“) cu

[150] J. Rawls, *Lectures*, p. 248.

experiența"[151]. Obiectul acestei noi „științe a criticii rațiunii pure" nu mai e transcendentul, ci însăși rațiunea, cu competențele ei cognitive. Structura și metodologia acestei meta-științe sunt de inspirație *matematică*, nu logică, ele vizând stabilirea condițiilor de posibilitate ale experienței obiectelor. Ceea ce îmi propun în acest studiu e să extind interpretarea pe care o dă Ilie Pârvu criticii rațiunii pure *speculative* ca „teorie-cadru a unui program de cercetare" (reconstruibilă în termenii structuralismului meta-teoretic contemporan) la critica rațiunii *practice*, și fac acest lucru bazându-mă pe cel puțin următoarele două temeiuri: (i) pentru Kant, „nu poate exista decât una și aceeași rațiune care trebuie să fie diferențiată numai în aplicarea ei" — teoretică, respectiv practică (Pref. 11); prin urmare, e improbabil ca rezultatele reconstrucției structuraliste a teoriei criticii rațiunii pure să nu poată fi transferate, cu adaptările de rigoare, și în domeniul criticii rațiunii practice; (ii) chiar dacă reconstrucția structuralistă propusă de Pârvu pretinde a fi una a filozofiei *transcendentale*, iar Kant susține că nu există o filozofie transcendentală practică deoarece conceptele morale nu sunt „total pure" (CRP (1998), 68) putem accepta sensuri diferite ale „transcendentalului", între care și unul „generic" ce se referă la „tipul de teoretizare" specific *Criticii rațiunii pure*, la „căutarea acelui orizont al condițiilor de posibilitate, (anume) construcția unei teorii de posibilitate care să ofere temeiul diferitelor construcții științifice speciale"[152]; or, în acest sens special, putem vorbi și de un *transcendentalism practic*, de o cercetare structurală a competenței, a capacității practice a rațiunii, adică a capacității ei de a determina comportamentul moral, diferită de cercetarea empirică, inductivă, a rezultatelor ei, mo-

[151] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, Politeia-SNSPA, București, 2004, p. 48.
[152] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, pp. 49–52.

ravurile[153]. Putem deci căuta să evidențiem o *teorie-cadru a criticii rațiunii practice* care să ofere temeiul diferitelor teorii practice speciale (teoria dreptului, teoria legii naturale etc.) și care să poată fi exactificată în termenii conceptelor reconstrucțiilor structuraliste contemporane ale teoriilor științifice (J. Sneed, W. Stegmüller, C.U. Moulines etc.). Sugestia mea este că în urma unui asemenea efort reconstrucționist statutul și relațiile reciproce ale formulelor imperativului moral ne vor apărea într-o lumină mai clară și mai lipsită de penumbrele ambiguității.

4.1. Sistemul formulelor principiului suprem al moralității (II, 1–71)

Kant vorbește în mod constant de „trei“ formule ale principiului moralității, numindu-le uneori „principii“, alteori „formule ale principiului“, „formule ale Ideii“ sau „formule ale uneia și aceleiași legi“ (II, 57, 72), fără să precizeze însă niciodată cu claritate statutul lor. Voi susține în continuare următoarea interpretare, care mi se pare cea mai coerentă cu ansamblul scrierilor sale de filozofie practică și cea mai aptă să dea seama de multe aserțiuni din *Întemeiere...* altfel cu totul problematice: pe de o parte, „principiile“ înșirate la II, 55 (anume *Formula legii universale* (FLU), *Formula scopului în sine* (FSI) și *Formula autonomiei* (FA))

---

[153] O. Höffe pledează și el în favoarea unei filozofii practice transcendentale care să „descopere presupozițiile valabile în mod *a priori* din acțiunea (morală)“: „în timp ce filozofia transcendentală *teoretică* examinează condițiile *a priori* ale cunoașterii obiective și pe acelea ale pretenției imanente a acesteia la adevăr, o filozofie transcendentală *practică* analoagă ar trebui să cerceteze condițiile de posibilitate *a priori* ale unui praxis (acțiunea) în măsura în care acesta pretinde să fie bun și drept fără restricție“ (O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Vrin, Paris, 1993, pp. 147–148).

sunt principii ale *rațiunii* practice, inaplicabile direct maximelor din fenomen, și reprezintă trei formulări *parțiale* ale „unicului" principiu suprem al moralității, PSM (din punctul de vedere al formei oricărei voințe morale, al materiei oricărei voințe morale și al temeiului tuturor principiilor practice — autonomia voinței); pe de altă parte, ceea ce Kant numește, la II, 72 „cele trei moduri de a reprezenta principiul moralității" (anume *Formula legii naturii* (FLN), *Formula umanității* (FU) și *Formula imperiului scopurilor* (FIS)) se referă la altceva, ele sunt trei „reguli de judecare (a maximelor materiale) supuse legilor rațiunii pure practice" (CRPr., 158) și anume sunt reguli ale *intelectului*. Ceea ce vreau să susțin, mai exact, este următorul lucru: în *Întemeierea metafizicii moravurilor* putem decela trei formule principale și trei formule secundare ale „unicului" principiu suprem al moralității: FLU, FSI și FA sunt cele trei formule principale și reprezintă principii ale *rațiunii* pure ale unei ființe *finite*, conținute în diferite *Idei* ale rațiunii practice; pe de altă parte, FLN, FU și FIS sunt formulele secundare care ne sunt prezentate ca „reguli de judecare" ale *intelectului*. Unicul principiu suprem al moralității pentru ființele finite (PSM) trebuie privit ca o *sinteză* a primelor două formule principale — formule care dau *criteriul* moralității unei maxime din punctul de vedere al *formei* (FLU) și al *materiei* (FSI) — având ca ultim temei Ideea de autonomie, a cărei formulă este „principiul autonomiei" (FA). Ca sinteză a primelor două formule, putem spune cu aceeași îndreptățire că FA este *unica* formulă a principiului suprem al moralității. PSM e o exemplificare a capacității rațiunii practice de autogenerare a unor Idei care, deși nu sunt extrase din experiență și nu pot fi aplicate direct la experiență, au totuși o „forță practică" și — prin intermediul formulelor secundare care trebuie privite ca „principii de aplicare" — pot înrâuri voința umană și comportamentul omului. Fiind, în Idee, complet separat de

lumea empirică, lămurirea statutului PSM ne oferă șansa să explicăm cum e posibilă „necesitatea absolută“ a legilor moralității pe care nici o etică empirică nu o poate justifica (Pref. 7).

Să urmărim acum cu atenție textul *Întemeierii...* Analiza conceptului de *acțiune rațională* (în particular, morală) fusese începută cu analiza conceptului de „voință bună“, adică de voință constrânsă de „datorii“ morale care au forma unor „imperative categorice“, pentru a se scoate apoi din ea — mai exact din conceptul de „imperativ categoric“ — „formula“ acestuia, adică tocmai „principiul“ sau premisa din care ar trebui să poată fi „derivate“ toate imperativele categorice concrete (datoriile reale); acesta e „*unicul* imperativ categoric“ care stă ca „lege supremă“ (II, 72) a oricărei voințe umane morale. Lui nu i se dă din păcate un nume special, fiind cunoscut în literatura de comentariu sub denumirea de *Formula legii universale* (FLU), formulă care e identificată de regulă — greșit, cum voi arăta — cu *Principiul suprem al moralității* însuși (PSM):

(FLU) „Acționează doar după acea maximă prin care să poți voi în același timp ca ea să devină o lege universală“ (II, 31).

Ce este, de fapt, FLU? El este „principiul *formal*“ al tuturor maximelor morale (II, 75). „Principiu“ (*Prinzip*) are aici sensul de *propoziție fundamentală* sau „formulă“ (II, 29)[154] care stabilește precis și (pe cât se poate) exhaustiv, condițiile moralității maximelor. Dar, așa cum vom vedea, deși „formula“ poate fi exprimată printr-o propoziție (*Satz*), ea nu e în esență o entitate lingvistică. Kant distinge în clasa „principiilor practice“ pe cele ce sunt „formale“ (care privesc numai forma maximei și fac abstracție de orice scop

[154] „Vom cerceta mai întâi dacă nu cumva doar conceptul unui imperativ categoric ne dă și formula acestuia, formulă care conține singura propoziție care poate fi un imperativ categoric“ (II, 29).

subiectiv) de cele ce sunt „materiale“ (cele ce pun scopurile subiective ca temei — maximele) (II, 46). FLU este *principiul formal* al voinței bune, el stabilind condiția moralității unei maxime materiale după „forma“ acesteia, i.e. universalitatea legii morale: o maximă morală este o lege morală potențială (II, 55, 73, 75). În *Metafizica moravurilor* acest principiu e numit în mod explicit astfel: „principiul *formal* al datoriei“ (MM, 235)[155]. Îl putem noi oare considera pe acesta drept „unicul imperativ categoric“ (II, 32), drept singura formulare posibilă a principiului suprem al moralității? Kant însuși ne pune pe gânduri atunci când afirmă mai jos că el e numai *primul* dintre cele „trei“ principii practice ale voinței (II, 55) și că „unicul principiu al moralei“ nu este FLU, ci este, de fapt, „principiul autonomiei“ (FA) (II, 77). Trebuie să acceptăm că ori Kant se contrazice singur, ori noi nu am înțeles ce intenționa el să spună atunci când făcea aceste afirmații aparent contradictorii. Cred că a doua variantă e mai plauzibilă.

Dar înainte de a lămuri acest aparent paradox, voi observa că din pasajele în care e introdus acest principiu (II, 29-32), nu rezultă în nici un fel că el ar fi „reprezentarea“ unei „legi obiective“ corespunzătoare, valabile pentru voințele morale perfecte sau „sfinte“. Că totuși așa trebuie să stea lucrurile rezultă însă din întreaga discuție anterioară cu privire la „necesitate“ și la „constrângere“ („necesitare“), precum și din unele pasaje ulterioare mult mai explicite. Iată-le: „Dacă ar fi să existe un *principiu practic suprem* (pentru ființele sfinte — V. M.) și, în raport cu voința umană, un *imperativ categoric* (adică FLU — V. M.)“ (II, 49); dacă așa ar sta lucrurile, atunci acest „principiu practic

---

155 „Conceptul de datorie stă nemijlocit în relație cu o *lege* (chiar dacă eu fac abstracție de orice scop ca materie a legii), după cum confirmă *principiul formal al datoriei* în imperativul categoric: Acționează astfel încât maxima acțiunii tale să poată deveni o *lege* universală.“

suprem" nu poate să fie decât unul *descriptiv* (în nici un caz un imperativ categoric) având forma pe care Kant însuși ne-o sugerează în context:

(FLU$_i$) „O voință absolut bună *este* aceea a cărei maximă se poate conține întotdeauna pe sine considerată ca lege universală" (III, 3)[156].

Voi numi această propoziție *Formula inteligibilă a legii universale*. Dacă aceasta constituie principiul formal obiectiv al unei voințe perfect bune, FLU este „reprezentarea" lui pentru voințele imperfect bune (II, 13–15). De fapt, Kant nu vorbește niciodată explicit de un principiu *inteligibil* al moralității și aceasta nu pentru că el nu ar exista, ci pentru că nu îl privește decât ca *parte* implicită a principiului sensibil (a imperativului categoric). Așa cum va deveni mai clar în Secțiunea II, deoarece orice ființă rațională finită (în particular, umană) are atât o latură inteligibilă cât și una sensibilă (ea poate fi privită „din două puncte de vedere"), principiul *ei* ca ființă sensibilă nu e decât o „reprezentare" a principiului *ei* ca ființă inteligibilă, o reformulare normativă („trebuie") a „*criteriului* (absolut al — V. M.) acțiunii noastre", a criteriului acțiunii „omului divin din noi" (CRP (1998), 443). Prin urmare, din punct de vedere strict conceptual, definițional, principiul formal al moralității ca imperativ categoric *absoarbe* sau *presupune* principiul inteligibil al moralității atâta vreme cât tot ceea ce *trebuie* voit de către o ființă rațională finită, *e voit cu necesitate inteligibilă* de către ea, privită ca ființă rațională perfectă. Intuițiile lui Kant în definirea lui *Sollen* („necesitatea practică") converg cu intuițiile semanticienilor contemporani ai lumilor posibile care definesc „obligația" sau „necesitatea practică" astfel: o acțiune e *practic necesară* în lumea noastră morală

[156] Sau „*Acea voință este absolut bună* care nu poate fi rea, deci a cărei maximă nu se poate contrazice niciodată pe sine atunci când e transformată în lege universală" (II, 73).

imperfectă (de ființe finite) dacă și numai dacă ea e înfăptuită cu necesitate de orice ființă rațională din orice lume morală perfectă care se află într-o relație de „accesibilitate“ (la Kant, de „reprezentare“) cu lumea noastră morală imperfectă. Putem așadar considera că Immanuel Kant avea într-adevăr în minte un *singur* principiu *formal* al voinței, anume FLU, și la *acesta* se referă în II, 31–32.

Dar lucrul cel mai important, care trece îndeobște neobservat, este că FLU este numai un principiu *provizoriu* al moralității, căci el nu ia în considerare decât condiția *formală* a moralității voinței (maximei), anume „universalitatea“ — în calitate de însușire esențială a legii morale obiective, ca, de altfel, a oricărei alte legi; inclusiv a ceea ce Kant va numi în *Metafizica moravurilor* „datoriile dreptului“ (cum e aceea de a-ți respecta obligațiile contractuale). Legislația juridică se deosebește de legislația etică prin „principiul de înfăptuire“ (*principium executionis*): în cazul celei etice, mobilul sau motivul respectării datoriei e *intern* (datoria însăși e motivul sau scopul); pe când în cazul celor juridice el e *extern* (pedeapsa aplicată de instituțiile sociale sau de Dumnezeu, care face apel la înclinațiile omului, cum e frica). Dar „principiul judecării“ (*Beurteilung*; *principium diiudicationis*) e același în ambele legislații: *principiul moralității* (MM, 225 sq.)[157]. Prin urmare, universalitatea nu poate

[157] Vezi și K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, State University of New York Press, 1991, pp. 18–29. În MM 235, după formularea principiului formal al datoriei, Kant continuă: „Etica adaugă numai că acest principiu trebuie gândit ca lege a propriei *tale* voințe și nu a voinței în genere, care ar putea fi și voința *altuia*; în acest din urmă caz, legea ar exprima o datorie juridică, ce nu aparține domeniului eticii.“ De altfel, atunci când Kant spune că „din acest unic imperativ (FLU) pot fi deduse, ca din principiul lor, *toate imperativele datoriei*“ (II, 32), prin „toate imperativele datoriei“ el nu înțelege toate imperativele datoriei *morale*, ci *atât datoriile dreptului cât și datoriile etice,* căci ambele fac obiectul „doctrinei drepturilor *în genere*“, doctrină ce reunește doctrina dreptului (*ius*) și etica (MM,

fi singurul criteriu după care trebuie judecată calificarea unei maxime materiale la statutul de maximă morală. Chiar dacă autorul dă prioritate aspectului formal — căci, așa cum am văzut, imperativul categoric este un principiu practic prin definiție formal[158] — el e departe de a presupune că acest aspect este singurul care trebuie luat în considerare. Căci chiar dacă am acceptat că voința bună e capacitatea rațiunii practice de a se determina pe sine în vederea acțiunii conform reprezentării unor legi practice care au forma imperativului categoric, întrebarea care se ridică imediat este: care e *temeiul obiectiv* al acestei autodeterminări a voinței prin legi practice? Altfel spus, care e „motivul" care ne face să acționăm după maxime pe care le putem vrea totodată ca legi universale, chiar împotriva tuturor înclinațiilor? Ce ne face să acționăm conform FLU?

---

225 sqq). „*Toate datoriile* presupun conceptul de *constrângere* printr-o lege. Datoriile *etice* presupun o constrângere pentru care numai legislarea internă e posibilă, pe când datoriile dreptului presupun o constrângere pentru care e posibilă și o constrângere externă. Ambele, așadar, presupun constrângerea, fie că e vorba de auto-constrângere, fie de constrângerea de către altul" (MM, 380). FLU nu este, prin urmare, principiul suprem al *moralității*, cum se afirmă de regulă, ci „principiul *formal* al *datoriei*" *în genere* (MM, 235). Pentru a circumscrie sfera mai îngustă a datoriilor etice va trebui să observăm că „etica trece mai departe și conferă materia (un obiect al alegerii libere), un **scop** al rațiunii pure pe care ea și-l reprezintă ca pe un scop care e de asemenea obiectiv necesar, adică … e o datorie să-l ai" (MM, 380). Rostul FSI este să introducă acest scop obiectiv.

[158] Motivul de fond pentru care Kant începe cu prezentarea principiului *formal* al moralității apare cu toate claritatea abia în *Critica rațiunii practice*. Lunga tradiție antică și modernă a eticilor heteronome pleca de la identificarea unui scop suprem, a unui „bine suveran" (*summum bonum*), din care făcea principiul de determinare al voinței morale (fericirea, perfecțiunea, voința lui Dumnezeu). O etică autonomă fundamentată *a priori* trebuie să plece invers: să caute mai întâi o lege care să determine *a priori* și nemijlocit voința și abia apoi, pe baza ei, să determine obiectul conform acestei voințe; or, o asemenea lege nu poate fi decât *formală* (CRPr., 64).

Răspunsul general este acela că temeiul determinării voinței la acțiune e „scopul“[159] și *orice* act volitiv are un *scop*[160]. De fapt, ar trebui observat acum că în timp ce FLU a fost obținută prin analiza conceptului de *lege morală* (imperativ categoric)[161], atunci când trece la formularea exactă a FSI, Kant pleacă de la analiza conceptului de *ființă rațională* sau „natură rațională *ca scop în sine*“. Nota distinctivă a naturilor raționale e să-și propună scopuri și scopul este „materia *oricărei* voințe bune“ (II, 74). O ființă rațională nu acționează niciodată fără un scop, chiar și atunci când acționează conform poruncii FLU. Deci *temeiul* autodeterminării voinței „prin reprezentarea unor legi“ (practice obiective) — deci și prin reprezentarea FLU — este *scopul*, chiar dacă nu neapărat un scop subiectiv. Ceea ce rezultă e că orice acțiune a unei ființe raționale are nu numai o „formă“, ci și o „materie“ („scop“, „obiect“), fiind determinată de „mobiluri“ și „motive“, primele subiective, celelalte obiective (II, 46). În sensul uzual, un „scop subiectiv“ e un „mobil“ *încorporat* într-o maximă materială, un scop bazat pe dorințe empirice. Dacă ar exista numai asemenea scopuri, „atunci nu s-ar putea găsi pentru rațiune nici un principiu practic suprem“ (II, 47), căci ele nu întemeiază decât imperative ipotetice. Însă dacă există un principiu practic suprem — așa cum am presupus deja că există, *forma* lui fiind dată de FLU — atunci suntem obligați să presupunem că există și un scop *sui generis*, care nu e doar relativ și contingent precum cel subiectiv, ci are o „valoare absolută“, e un „scop obiectiv“, un „scop în sine“ (II, 47–49). Și dacă

[159] „Un **scop** este un *obiect* al capacității de alegere, reprezentarea căruia o determină la acțiune (acțiune prin care obiectul e produs)“ (MM, 231; 385).

[160] „Orice voliție (act volitiv) trebuie să aibă și un obiect“ (CRPr., 122).

[161] „Imperativul categoric este singurul care sună ca o **lege** practică“ (II, 27).

scopurile subiective sunt temeiul imperativelor ipotetice (a „principiilor practice materiale"), atunci acest scop obiectiv ar putea fi privit ca temeiul imperativelor categorice (a „principiilor practice formale"), imperative din care lipsește orice scop subiectiv (deși nu poate lipsi orice scop în genere) (II, 47). Și cum numai imperativele categorice pot fi legi practice, acest scop obiectiv va fi temeiul *obiectiv* (numit „motiv") al oricărui imperativ moral, inclusiv al FLU. Fără adăugarea acestui scop necesar, principiul formal al moralității nu ar fi complet: căci acest scop necesar *precizează motivul (principium executionis) pentru care trebuie să respectăm FLU ca principiu formal*. În *Metafizica moravurilor*, Kant va preciza că „orice legislație (fie că prescrie acțiuni interne sau externe ...) constă în două elemente: **întâi**, o lege care reprezintă acțiunea ce trebuie înfăptuită ca *obiectiv* necesară, adică face din acțiune o datorie; **în al doilea rând**, un mobil care leagă în mod *subiectiv* temeiul ce determină actul volitiv de a acționa în acest sens de reprezentarea legii" (MM, 76). Prin urmare, chiar dacă o datorie (a dreptului sau a virtuții) poate să satisfacă FLU în calitate de principiu de judecare, ea poate fi impusă printr-un *mobil extern* și deci să nu fie *etică*, ci juridică. Datoriile etice, legile unei voințe morale, se disting prin aceea că ele nu se bazează pe un obiect dat lor din afară și pe plăcerea de a obține acel obiect, ci, ca datorii ale rațiunii practice pure, ele „își determină (își construiesc) propriul obiect *din ele însele*"[162], „fac din datoria însăși un mobil"[163]. Deci, în măsura în care e imposibil să concepem o obligație categorică fără să gândim și un scop necesar (necontingent, *nesubiectiv*) al ei[164], acest scop *obiectiv* e postulat a fi chiar

[162] J. Rawls, *Lectures*, p. 235.

[163] K. Baynes, *The Normative Grounds* ..., p. 19.

[164] Încă într-un eseu din 1764 Kant scria: „Nu decurge nici o obligație specific determinată din ele (din temeiurile *formale* ale

„natura rațională“ cu legile ei sau, relativ la om, „umanitatea din orice persoană“. Criteriul „material“ este astfel *indispensabil* pentru a defini prin legile ei (adică structural) o voință bună și el e explicit formulat ca *al doilea* „principiu (parțial — V. M.) al oricărei naturi raționale în genere ca scop în sine“ — e vorba de ceea ce voi numi aici *Formula scopului în sine* (FSI):

(FSI) „Acționează în raport cu *orice ființă rațională* (în raport cu tine însuți și cu alții) astfel încât ea să conteze în maxima ta în același timp ca scop în sine“ (II, 74).

„*Toate ființele raționale* stau sub *legea* conform căreia fiecare dintre ele nu trebuie să se trateze pe sine și nu trebuie să-i trateze pe toți ceilalți *niciodată numai ca mijloc*, ci de fiecare dată *în același timp ca scop în sine*“ (II, 63).

FSI ne spune că orice ființă rațională finită *în genere* are un temei obiectiv pentru a vrea maxime ale acțiunii în acord cu FLU și acest temei obiectiv e *raționalitatea*, adică tocmai capacitatea rațiunii practice de a se legisla universal. Încorporarea acestui temei (motiv) în FLU ca *scop obiectiv* completează cu un aspect „material“ *sui generis* formula complexă a principiului suprem al moralității[165]. FSI poate

---

obligației) dacă ele nu sunt combinate cu *principii materiale* indemonstrabile ale cunoașterii practice. ... Ele nu pot fi numite obligații atâta vreme cât nu sunt subordonate unui scop care e în sine necesar“ (*apud* A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, p. 114).

[165] Așa cum am spus, Kant reia argumentarea în *Metafizica moravurilor* într-o formă mai clară decât o făcuse în *Întemeiere*... În orice legislare, fie cea care dă datoriile juridice („legalitatea“, ceea ce e „conform datoriei“ — cum se spune în *Întemeiere*...), fie cea care dă datoriile etice („moralitatea“), există două elemente: (1) o *lege* care reprezintă acțiunea ce se cuvine să fie făcută ca *obiectiv* necesară, deci face din acțiune o datorie; (2) un „mobil“ care leagă în mod *subiectiv*

fi privită și ea ca o „reprezentare“ în voința ființelor raționale finite privite ca ființe sensibile a unei legi inteligibile (FSI_i) ce guvernează toate ființele raționale privite ca ființe inteligibile: „Din reprezentarea [în voința sensibilă] a ceea ce este în mod necesar scop pentru fiecare [ființă rațională în genere] deoarece este scop în sine [scop obiectiv, universal], să constituie un principiu obiectiv al voinței [sensibile], și astfel să poată servi drept lege practică universală [adică imperativ categoric]“ (II, 49). Atâta vreme cât rămânem la principiul formal al voinței (FLU), făcând abstracție de felul temeiurilor care determină voința să acționeze conform acestui principiu, conformitatea maximei cu legea cerută de principiul formal înseamnă numai *legalitate* (sau *posibilă* moralitate, legalitatea fiind o condiție necesară a moralității) căci în acest caz temeiul determinării voinței *poate* fi unul pathologic, constând într-un mobil subiectiv. Dacă însă

---

un temei al determinării actului volitiv de a face acea acțiune cu reprezentarea legii. Mobilul poate fi un temei subiectiv al dorinței (II, 46), dar Kant îl concepe uneori și ca mobil pur rațional (II, 76), caz în care „legea face ca datoria să fie mobilul“. Acum, „acea legislare care face ca o acțiune să fie o datorie și de asemenea face ca această datorie să fie mobilul, este *etică*. Dar legislarea care nu include în lege mobilul datoriei și astfel admite un mobil altul decât însăși ideea de datorie, este *juridică*“. În acest din urmă caz, mobilul este temeiul subiectiv al dorinței, scos din înclinații și aversiuni. Prin urmare, „doar conformitatea sau neconformitatea unei acțiuni cu legea, *indiferent care e mobilul acesteia*, este numită *legalitate*“; dar când în această conformitate „*ideea de datorie* care ia naștere din lege *este și mobil* al acțiunii“, această conformitate a acțiunii cu legea e numită *moralitatea* acțiunii (MM, 76). Deci doctrina dreptului și doctrina etică nu diferă atât în ce privește datoriile acoperite de ele (căci datoriile dreptului pot fi și datorii morale), cât prin felul legislării: externă sau internă. „*Legislarea etică include în legea sa mobilul intern la acțiune (ideea de datorie)* și această trăsătură nu trebuie să fie prezentă în legislarea externă“; deci „legislarea morală nu poate fi externă (nici măcar legislarea externă a unei voințe divine)“ (MM, 77).

ideea de lege morală (ființă rațională care se autolegislează, i.e. ființă autonomă) este încorporată în principiul suprem al moralității ca motiv obiectiv al acțiunii (prin FSI), atunci legislarea e *morală*. Principiul suprem al rațiunii practice devine un principiu al *moralității* numai în momentul în care include ambele elemente: elementul formal și pe cel privind motivul. Dacă FLU ne spune *cum* trebuie să acționăm pentru a fi morali, FSI ne spune *de ce* să acționăm astfel, iar FA ne va spune care e *condiția fundamentală* sub care putem acționa moral.

Ceea ce am vrut să arăt prin argumentele de mai sus a fost că introducerea FSI nu a reprezentat un gest arbitrar sau convențional prin care se căuta o variantă lingvistică mai intuitivă, mai „aplicabilă“, a FLU, cum se spune atât de des. Dimpotrivă, FSI reprezintă un principiu al *rațiunii* practice care completează în mod inevitabil FLU cu aspectul său motivațional (sau „material“) pentru a da naștere formulei *complete* a principiului suprem al moralității.

Voința bună a fost considerată drept capacitatea de autodeterminare a unei ființe raționale în vederea acțiunii prin „legi obiective“ și prin „legi practice“, cele din urmă fiind „reprezentarea“ celor dintâi într-o ființă umană; tocmai această „legislare“ universală și necesară constituie temeiul *bunătății* voinței. Acum, Kant ne spune că acest „temei“ (unic) al „oricărei legislații practice“ (al oricărei voințe bune) e *dual*: „din punct de vedere obiectiv“ (adică al *formei* maximei, care face abstracție de orice scop subiectiv), acest temei e formulat de FLU și constă în universalitatea legii; acesta este un temei mai general, valabil atât pentru datoriile juridice, cât și pentru datoriile etice. „Din punct de vedere subiectiv“ (al „scopului“), el e formulat de FSI și constă în universalitatea „scopului obiectiv“. Semnificativ este faptul că autorul nu vorbește aici de mai multe temeiuri, ci de un singur temei al voinței bune privit însă din două „punc-

te de vedere“ (formal și material) (II, 55) — ceea ce întărește desigur ideea combinării necesare a celor două criterii în *unicul* Principiu suprem al moralității.

Formula „principiului scopului în sine“ (FSI) explicitează *motivul* respectării principiului *formal* al voinței ca principiu al „datoriilor morale în genere“:

> „Principiul formal al datoriei, în imperativul categoric « Acționează astfel încât maxima acțiunii tale să poată deveni o *lege* universală », arată de asemenea că ... conceptul datoriei se află în relație nemijlocită cu o lege (chiar dacă fac abstracție de orice scopuri ca materie a legii). ... Dar dincolo de acest principiu, cum poate exista o lege pentru maximele acțiunii? Numai conceptul unui scop, care e de asemenea o datorie, *un concept care aparține exclusiv eticii*, poate întemeia o lege pentru maximele acțiunilor subordonând scopurile subiective (pe care le are fiecare) scopului obiectiv (pe care fiecare trebuie să și-l facă scop). ... Acum, nu e posibilă nici o acțiune liberă dacă agentul nu intenționează de asemenea un scop (care e materia capacității de alegere)“ (MM, 235).

„Imperativul practic“ ce luminează latura „materială“ a voinței bune este, așadar, „principiul scopului în sine“. Prin introducerea „ființei raționale ca scop în sine“ principiul *formal* al voinței (FLU) își primește explicit *temeiul său obiectiv* (II, 46), „motivul“ pentru care el trebuie respectat. Despre acest „principiu obiectiv al voinței“ umane (FSI) care are și el forma unui „imperativ categoric“, Kant se exprimă în termeni identici cu aceia folosiți pentru FLU, ceea ce sugerează pe lângă complementaritate, identitatea statutului lor: „El este totodată un *principiu obiectiv* din care trebuie să poată fi derivate toate legile voinței, ca dintr-un temei practic suprem“ (II, 49); iar despre FLU el scrisese: „Acum, din acest unic imperativ pot fi derivate, ca din principiul lor, toate imperativele datoriei“ (II, 32). Dar FSI nu e o formă mai intuitivă a FLU, căci FSI „trebuie să se nască

din *rațiunea pură*" (II, 55)[166], deoarece „natura rațională" nu e reprezentată aici ca „scop al oamenilor (subiectiv)" ci, fiind ea însăși o Idee a rațiunii, ca un „scop obiectiv care *trebuie* să constituie, *ca lege*, *condiția supremă* ce limitează toate scopurile subiective" ale oricărei ființe raționale finite *în genere* (II, 55). Aceasta demonstrează fără tăgadă că FSI nu e un „test", ci o „lege practică", tacit conținută într-o Idee a rațiunii, care *completează* FLU în tentativa de constituire a formulei definitive a *unicului* principiu suprem al moralității.

Kant ne spune apoi că din FLU și FSI „rezultă" (II, 55, 75) al treilea principiu, numai că de data aceasta sensul „principiului" pare să se schimbe. Căci acest „al treilea principiu" este chiar „*Ideea* voinței oricărei ființe raționale ca *voință universal legislatoare*" (i.e. Ideea de voință *autonomă*):

> „Aceasta înseamnă că temeiul oricărei legislări practice rezidă *din punct de vedere obiectiv în regula* și forma universalității care o face aptă (după primul principiu) să fie o lege (fie și numai o lege a naturii), dar *din punct de vedere subiectiv* el rezidă *în scop*, însă subiectul tuturor scopurilor este orice ființă rațională ca scop în sine (după cel de-al doilea principiu); de aici rezultă acum cel de-al treilea principiu practic al voinței, ca supremă condiție a armoniei acesteia cu rațiunea practică universală, ideea *voinței oricărei ființe raționale ca voință universal legislatoare*" (II, 55).

O formulare similară apare imediat mai jos („Deci *principiul oricărei voințe umane* ca voință universal legislatoare prin toate maximele sale..." — II, 59), dar și în II, 76: „Propria noastră voință, în măsura în care ar acționa numai sub condiția unei legislări universale posibile prin maximele sale — această voință *posibilă pentru noi ca idee* —

[166] Iată un argument împotriva interpretării sale ca „test", căci pentru a fi aplicabil la fenomene, principiul (regula) trebuie să fie a *intelectului*, nu a rațiunii.

este obiectul propriu-zis al respectului“ (i.e. voința autonomă posibilă ca Idee este obiectul respectului). De data aceasta *Prinzip* nu mai pare să însemne propoziție primă din care pot fi „derivate“ alte propoziții, ci Idee. Că o Idee a rațiunii poate fi, într-un anume sens, „principiu“ se spune și în *Prolegomene*: „Nu este de înțeles cum ar putea *datoria*, ceea ce nu s-a întâmplat încă niciodată, să determine activitatea acelei ființe și cum ar putea ea să fie cauza unor acțiuni al căror efect este fenomen în lumea sensibilă. Însă cauzalitatea rațiunii ar fi libertate în privința efectelor în lumea sensibilă, în măsura în care *principii obiective, care sunt ele însele idei*, sunt privite în raport cu aceste efecte ca determinante“ (P. 53). Sensul „principiului“ (*Prinzip*) pare a fi aici acela de „funcție operativă universală a rațiunii“ care se manifestă în acțiuni ce sunt conforme legii morale[167]. Câțiva ani mai târziu, în *Critica rațiunii practice*, Kant va numi „principiul practic“ *„o determinare universală a voinței* căreia îi sunt subordonate mai multe reguli practice“ ale rațiunii ce au forma unor imperative categorice; el e o Idee care fixează „natura acelei voințe“, anume una care nu poate fi determinată decât prin simpla formă legislativă a maximelor (CRPr., 105, 116). Merită deci să reținem această primă apariție a *principiului autonomiei*: Ideea de autonomie (IA) este „condiția supremă“ a conformității voinței umane cu „rațiunea practică universală“ a ființelor sfinte, cu alte cuvinte e „condiția supremă“ a moralității omului, deci este chiar „temeiul suprem al datoriei“.

(IA) Conceptul de „autonomie a voinței“ are un dublu sens: (i) independența voinței de orice interes exterior ori legislație exterioară (o voință rațională care „exclude orice amestec al vreunui interes ca

---

[167] A.C. Genova, *Kant's Three Critiques: A Suggested Analytical Framework*, Kant Studien, 1969.

mobil“ — II, 57) și (ii) (ca o consecință) capacitatea ei de autolegislare universală (II, 56, 76).

Aceasta e o transpunere filozofică a conceptului de autonomie lansat de ideologia politică a modernității, încă de la Machiavelli: eliberarea de dependențe, combinată cu puterea de a te legisla singur. Luther i-a adăugat o dimensiune religioasă: eliberarea de corp și de înclinațiile lui, libertatea interioară de a te supune numai legii lui Dumnezeu.

Dar „principiul autonomiei“ apare și ca „formulă“ a Ideii de autonomie, ca „propoziție sintetică *a priori*“ (II, 77) conținută în această Idee (III, 7). Forma propozițională a principiului este identificată de Kant cu „principiul moralității“ însuși (II, 77) și pe ea o voi numi în continuare *Formula autonomiei* (FA):

(FA) „A nu alege decât astfel încât maximele alegerii tale să fie totodată cuprinse în același act volitiv ca lege universală“ (II, 77).

Voi arăta acum că atât FLU cât și FSI presupun ca o condiție necesară și suficientă (ca temei) Ideea de autonomie; cu alte cuvinte, ele sunt *conținute* tacit în această Idee și pot fi extrase din ea. Căci dacă privim mai atent la conținutul FLU (vezi II, 29–32), vom observa, în primul rând, că un imperativ categoric (cum e și FLU) nu conține un scop subiectiv sau o „materie“, deci el e un principiu *formal*; rezultă, în al doilea rând, că o voință rațională determinată de un imperativ categoric forjat după modelul FLU nu e determinată de nici un mobil extern (scop subiectiv); dar dacă facem astfel abstracție de orice dorință, interes ori înclinație care ar determina voința, rămânem cu o voință eterată, abstractă, „geometrizată“, analogă spațiului euclidian pur al fizicii newtoniene, adică total sustrasă influențelor conjuncturale ale stimulilor externi. La limită, în forma ei pură, aceasta nu poate fi o voință umană, ci numai o voință

sfântă, o Idee a rațiunii practice; sau, ceea ce e totuna, o voință a omului privit ca ființă inteligibilă. Despre ea și numai despre ea spune Kant că e „liberă“ în sens negativ, că poate acționa „independent de cauze determinante străine“ (III, 1), fiind complet sustrasă determinismului legilor naturii. În al treilea rând, deoarece o voință rațională e totuși o capacitate de a *cauza* acțiunile conform anumitor „legi“ („altminteri o voință liberă ar fi o absurditate“ — III, 2), cum aceste „legi“ nu pot fi desigur legile exterioare date de natură (căci ea e liberă în sens negativ), rămâne că ele trebuie să fie legi practice, adică legi pe care *și le dă singură*. Capacitatea voinței raționale (în sens larg) de a-și da singură legile sub care stă e numită libertate în sens pozitiv sau „autonomie“ (III, 2). Deci condiția necesară pentru ca o voință să fie determinată prin imperative categorice (morale) de tipul FLU e ca acea voință să fie *autonomă*. Autonomia se dovedește prin urmare a fi chiar condiția moralității și a principiului ei formal, FLU. Rezultă că FLU presupune tacit Ideea de autonomie, iar Ideea de autonomie conține tacit FLU. Dar Ideea de autonomie conține tacit și FSI. Căci autonomia voinței înseamnă că voința își este sieși lege în *toate* acțiunile (maximele) sale; aceasta înseamnă, cu alte cuvinte, că scopul voinței autonome este conformitatea *tuturor* maximelor sale cu legea pe care singură și-o dă (conformitatea cu ea însăși); dar aceasta înseamnă că voința autonomă (în sens îngust) ca autoare a legilor morale este ea însăși scop în *toate* maximele *tuturor* ființelor raționale în genere („scop obiectiv“, scop „universal“). Exact aceasta spune și Kant: „Propoziția: *voința își este sieși lege în toate acțiunile* desemnează doar principiul de a nu acționa după nici o altă maximă decât aceea care se poate avea pe ea însăși drept obiect (scop obiectiv — V.M.) și ca lege universală“ (III, 2). Partea scrisă cu italice este definiția autonomiei voinței iar cea subliniată este chiar FSI.

Rezultă că și FSI e conținută tacit în Ideea de autonomie. Sinteza dintre FLU și FSI ar trebui să fie formula completă a Ideii de autonomie — sub aspect „formal“ și „material“ — anume FA.

Prin urmare, ceea ce apare în *Întemeiere...* (II, 77) ca fiind un „al treilea“ principiu al moralității *distinct* de FLU și FSI nu este nici pe departe un principiu *separat* de primele două, ci o *sinteză* a acestora. Prin introducerea FSI doar „am determinat principiul autentic mai precis decât am făcut-o înainte“ (III, 7), adică am precizat explicit că FLU e *completat* de FSI și formează împreună principiul autonomiei (FA). Voi arăta în ultimul paragraf că PSM e *formula Ideii* de autonomie (a voinței), iar formula este un „model“ al tuturor voințelor (datoriilor) morale. FSI *adaugă* la FLU „motivul“ respectării principiului formal al voinței[168]. El *nu e echivalent intensional* cu FLU, căci adaugă în mod evident concepte noi („scop obiectiv“, „motiv“, „natura rațională este un scop în sine“); *nu e nici echivalent extensional* căci pot exista datorii ale dreptului care satisfac FLU dar care nu sunt datorii etice, căci în cazul lor legislarea nu e internă, așa cum cere FSI. Dacă o maximă e să aibă conținut *moral*, atunci ea trebuie să satisfacă *atât FLU cât și FSI*. De aceea afirmă Kant că trebuie să punem ca temei al evaluării maximelor *principiul autonomiei*, care *este formularea definitivă a PSM*, „formula universală a imperativului categoric“ (II, 72)[169].

---

[168] Este indiscutabil că orice act volitiv trebuie să aibă și un obiect, prin urmare o materie“ (CRPr., 122).

[169] Nu cred că aici Kant se referă la FLU, cum afirmă îndeobște comentatorii, ci la FA. Compară formularea principiului de la II, 72 („Acționează după maxima care se poate transforma ea însăși totodată în lege universală“) cu formularea FA de la II, 77 („A nu alege decât astfel încât maximele alegerii tale să fie totodată cuprinse în același act volitiv ca lege universală“).

Demersul „analitic“ al lui Kant începe așadar cu analiza conceptului comun de moralitate și se termină cu identificarea Ideii de autonomie ca temei al posibilității acesteia. Întâlnim aici în acțiune noua metodă de construcție teoretică inițiată de Kant — metoda transcendentală —, o metodă de fondare *a priori* a teoriilor ce anticipează procedeul cunoscut printre oamenii de știință contemporani ca metoda „generalizării raționale“[170]. Kant pune în contrast acest procedeu cu acela al generalizării inductive: „Hume s-a gândit, poate, deși n-a dezvoltat niciodată pe deplin această idee, că în judecăți de o anumită specie depășim conceptul nostru despre obiect. Eu am numit *sintetice* această specie de judecăți. Cum pot ieși, cu ajutorul experienței, din conceptul pe care îl asum deja, acest fapt nu prezintă nici o dificultate. Experiența este ea însăși o astfel de sinteză de percepții. ... Dar noi credem că putem ieși din conceptul nostru și *a priori*, și că putem extinde cunoașterea noastră. Acest lucru îl încercăm ... prin rațiunea pură în legătură cu acele proprietăți ale lucrurilor sau chiar cu existența unor astfel de obiecte care nu se pot prezenta niciodată în experiență. Scepticul nostru n-a distins aceste două specii de judecăți ... și această așa-zicând autogenerare a ... rațiunii, fără a fi fecundată de experiență; el a considerat prin urmare drept imaginare toate pretinsele principii *a priori* ale acestora și a găsit că nu sunt decât o obișnuință rezultată din experiență și din legile ei, că, prin urmare, ele nu sunt decât reguli empirice, contingente în sine, cărora noi le atribuim o pretinsă necesitate și universalitate“ (CRP (1989), 550–551). Spre deosebire de metoda inductivă, metoda generalizării raționale se desfășoară în doi pași pe care îi recunoaștem imediat și la Kant: 1) „întregirea ontologică a teoriei“, i.e. îmbogățirea entităților empirice admise de teorie, a „domeniului real“, cu anumite „entități ideale“, doar

[170] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, p. 56.

posibile, fără realitate empirică (entități „teoretice"; acestea sunt, în cazul nostru, Ideile rațiunii practice); 2) Transformarea acestor adăugiri ideale și a legilor ideale formulate în termenii lor în chiar condiția de posibilitate (temeiul) a legilor empirice reale (Ideea de autonomie e pusă drept condiția de posibilitate a moralității maximelor și datoriilor reale)[171]. Aceasta e desigur doar o reformulare posibilă a abordării kantiene de tip transcendental, dar mi se pare că ea este o caracteristică metodologică nu doar a filozofiei teoretice, cât și a celei practice. Ceea ce face Kant în II, 1–31 e să aplice primul pas al acestei metode.

Al doilea pas, cel „sintetic", poate fi recunoscut sub întrebarea: Cum pot fi *aplicate* aceste principii ale rațiunii la maximele materiale? Căci ele seamănă mai degrabă cu niște condiții raționale ideale ale gândirii moralității maximelor decât cu niște condiții *operaționale* ale discriminării între maxime (voințe) bune și rele. „Nu este de înțeles cum ar putea *datoria*, ceea ce nu s-a întâmplat niciodată, să determine activitatea aceleiași ființe și cum ar putea ea să fie cauza unor acțiuni al căror efect este fenomen în lumea sensibilă" (P. 53). Fără a fi explicit, Kant sugerează pentru cazul FLU și FSI, ca și pentru temeiul amândurora, Ideea de autonomie, câte un „principiu de aplicare" sub forma a ceea ce va numi ulterior, în *Critica rațiunii practice*, o „regulă de judecare (a intelectului) supusă legilor rațiunii pure practice" (CRPr., 158). Așa cum vom vedea în paragraful următor, nu e însă vorba aici de trei teste separate, ci de un *sistem* de teste, cele subordonate FLU și FSI fiind „cuprinse" în cel ce corespunde FA.

Mai întâi, Kant introduce brusc ceea ce pare a fi o inofensivă variantă lingvistică a FLU: e vorba de *Formula legii naturii*:

[171] *Ibidem*, 56–57.

(FLN) *„Acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar trebui să devină prin voința ta o* ***lege*** **universală a naturii**“ (II, 33).

Din exemplele care urmează imediat e evident că FLN e concepută ca un principiu de *aplicare*. Explicațiile însă lipsesc. Câteva pagini mai jos (II, 39 -) aflăm că am avea de-a face aici cu un subiect nou, cu „canonul judecării morale“, deci cu ansamblul de criterii și proceduri care ar trebui să ne permită să distingem între intențiile morale și cele imorale ale agenților empirici. Modul de funcționare al primei reguli de judecare e parțial explicat aici prin comentarea celor două tipuri de contradicție ce pot rezulta în urma universalizării maximei (contradicția logică și contradicția voinței). Dar care este statutul epistemologic al FLN nu ni se spune. Abia la II, 72 aflăm că FLN este o altă „exprimare“ a Imperativului categoric (de fapt, a FLU) *în analogie* cu conexiunea lucrurilor după legi *naturale* universale. Cum această nouă exprimare a FLU servește la *evaluarea unor maxime concrete*, putem trage singuri concluzia că ea este, pentru Kant, o regulă de judecare a moralității sau imoralității maximelor prin posibilitatea sau imposibilitatea pe care acestea o manifestă de a fi universalizate *în analogie* cu legi adecvat alese ale naturii teleologice. Această regulă de judecare aparține intelectului căci *numai el poate furniza cunoștințe despre legile naturale*!

Acum, ar fi firesc să existe o regulă de judecare similară corespunzătoare FSI. La II, 57, Kant chiar sugerează așa ceva: „Din felul în care au fost *reprezentate* mai sus — anume în termeni de conformitate a acțiunilor cu legea universală *similară* unei *ordini a naturii*, sau de *prioritatea universală a scopului* ființelor raționale în sine ...“. Rezultă așadar că regulile de judecare sunt „reprezentări“ ale Legii morale (a rațiunii) în puterea de judecare a intelectului uman și că există o regulă de judecare corespunzătoare FSI, având același statut teoretic cu FLN, pe care o voi numi *Formula*

umanității (FU). Ea este, ca și FLN, o „reprezentare“[172] a „uneia și aceleiași legi“ a rațiunii, anume „principiul moralității“, reprezentare menită „să aducă o idee a rațiunii mai aproape de intuiție (după o anumită analogie)“:

(FU)„O ființă rațională, ca scop prin natura ei, deci ca scop în sine, trebuie să servească în orice maximă drept condiție limitativă a oricăror scopuri doar relative și arbitrare“ (II, 72).

Regula de judecare FU, spre deosebire de principiul rațiunii FSI, e formulată în termeni operaționali: „ființă rațională“ (care poate fi o „persoană“ umană), „condiție limitativă“ (i.e. să nu distrugem, degradăm etc. persoana umană ca ființă rațională egală și liberă), „scopuri arbitrare“ (adică subiective), în loc de eterica Idee a „umanității“. Exemplele de aplicare a FSI prin intermediul FU ilustrează acest caracter operațional: distrugerea omului ca ființă rațională prin sinucidere înseamnă o folosire a lui *numai* ca mijloc, nu și ca scop în sine; concluzia e că maxima în cauză nu are caracter moral (II, 50–54)[173]. De remarcat că aceste reguli de judecare nu sunt formulate în termeni de Idei, ci de realități în legătură cu care putem avea *cunoștințe* (legi ale naturii teleologice, ființa umană) prin raportare la care putem evalua, măcar printr-o *analogie*, moralitatea maximei.

În fine, ni se mai spune că Ideea de „autonomie“ conduce la „un concept foarte fructuos, atașat ei“, anume la Idealul „imperiului scopurilor“ și la regula de judecare formulată în termenii acestui Ideal, *Formula imperiului scopurilor* (FIS):

---

[172] La nivelul puterii de judecare a intelectului.

[173] Pentru o detaliere a acestor criterii operaționale, vezi E. Hill jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, 1992, cap. 2.

(FIS) „Toate maximele din propria noastră legislare trebuie să se armonizeze între ele spre a forma un posibil imperiu al scopurilor, ca un imperiu al naturii“ (II, 72).

Ce spune o asemenea regulă ? Dacă vrei să acționezi moral, trebuie să acționezi *ca și când* ai fi un membru ce legislează universal într-un posibil imperiu al scopurilor analog unui imperiu al naturii (II, 66, 72n). În acest caz, regula de judecare nu e formulată utilizând Ideea de autonomie, ci o „Idee *in individuo*“, un Ideal al rațiunii, care e conceput de Kant ca un intermediar între Idee și maximele din fenomen. Supoziția metodologică a lui Kant e că dacă s-a dovedit posibil să construim o știință a naturii teleologice pe baza analogiei cu scopurile acțiunilor umane, nu există nici un motiv să credem că e imposibilă o morală construită pe baza analogiei cu teleologia naturii (II, 72n). Cum despre lumea scopurilor în sine (*mundus intelligibilis*) nu avem *cunoștințe*, dar despre legile naturii teleologice avem, această analogie ne ajută să *decidem* moralitatea unei maxime universalizate privită ca analogul unei legi naturale teleologice. O *intenție maximă moralmente bună* oferă persoanei care o are șansa de a se gândi pe sine ca participantă la legislarea universală care ar face-o aptă să fie membră într-un posibil imperiu al scopurilor, în analogie cu un imperiu al naturii, adică membră a lumii morale ideale (II, 70).

Dacă FLN, FU și sinteza lor, FIS, sunt „reguli de judecare“ ale *intelectului*, „principii de aplicare“ ale Ideilor rațiunii practice, atunci e greșită opinia acelor comentatori care susțin că, în filozofia sa practică, Immanuel Kant nu mai face distincția dintre rațiune și intelect. Această greșeală și consecințele ei (nedistingerea celor două niveluri pe care se situează formulele imperativului moral, nivelul rațiunii și cel al intelectului) au întreținut în bună măsură confuziile în ceea ce privește numărul formulelor imperativului moral și raporturile dintre ele.

4.2. Întemeierea celor trei formule subsidiare (reguli de judecare) pe categoriile cantității (II, 72)

Odată cu introducerea primei formule subsidiare, anume FLN (la II, 33), Kant trece la creionarea a ceea ce el numește „canonul judecării (sau evaluării — V. M.) morale a acțiunii în genere“ (*der Kanon der moralischen Beurteilung*) (II, 39). Problema „canonului“ e problema *evaluării* sau *judecării* acțiunilor, a identificării regulilor și criteriilor pentru a distinge maximele morale de cele imorale sub Principiul suprem al moralității. În paragraful concluziv al acestui fragment, ce se ocupă de introducerea sistematică și exhaustivă a *principiilor de aplicare* a legii morale (II, 72), ni se reamintește că toate cele trei formule subsidiare sunt „reprezentări“ ale „principiului moralității“, mai exact sunt *reguli* vizând „judecarea morală“ (*der sittlichen Beurteilung*) a acțiunilor empirice în situații concrete, sub determinarea obiectivă exprimată de principiu, pentru a „aduce (acest principiu) mai aproape de intuiție“ și a-i „asigura accesul“ la voințele noastre și, prin urmare, influență asupra conduitei (vezi și Pref. 8, MM, 74–75). În ciuda faptului că textul *Întemeierii...* e mult prea eliptic pentru a ne permite interpretări incontestabile, nu e lipsit de interes să observăm că, numai trei ani mai târziu, în *Critica rațiunii practice*, Kant precizează fără dubii că prin aceeași *Formulă a legii naturii* (și, implicit, prin celelalte două formule subsidiare) el avea în vedere „regulile de judecare (ale intelectului, conținute în categorii — V. M.) aflate sub legile rațiunii pure practice“ (CRPr. 69). În noua sa teorie a „tipului“ (sau *modelului* fizic al) legii morale nu e greu să recunoaștem ideea mai vagă din *Întemeiere...*: formulele subsidiare sunt mijloace de „a aduce o Idee a rațiunii mai aproape de intuiție“. Despre aceste reguli de judecare spune Kant în prefață că presupun „o putere de judecare ascuțită prin experiență“ (Pref. 8). Paragraful despre care vorbim aici este esențial în economia

lucrării tocmai pentru că explică pentru prima oară temeiurile *sistemului* principiilor judecării sau evaluării practice, principii care, așa cum au fost introduse în paragrafele anterioare, aveau toate șansele să pară o invenție arbitrară atât în ceea ce privește numărul lor, cât și în ceea ce privește conținutul ori relațiile dintre ele. De altfel, ignorarea semnificației veritabile a acestui fragment de către majoritatea comentatorilor este principala cauză a numeroaselor dispute gratuite legate de numărul formulelor subsidiare și de relațiile lor reciproce.

Ceea ce Kant numește în *Întemeiere* ... „canonul judecării morale a acțiunii în genere" e un capitol ce joacă în filozofia sa practică un rol analog celui jucat de „doctrina transcendentală a puterii de judecată (*Urteilskraft*)"[174] în filozofia sa teoretică: dacă aceasta din urmă are menirea de a arăta (i) cum anume pot fi aplicate la fenomene în genere *conceptele pure ale intelectului* și (ii) care e sistemul, după categorii, al principiilor intelectului pur (CRP (1998), 167), primul are menirea de a arăta (i) cum pot fi aplicate la acțiunile fenomenale conceptele pure ale rațiunii practice, Ideile practice, și (ii) care e sistemul, după categorii, al principiilor judecării morale. Analogul „schemei imaginației" din filozofia teoretică sunt aici „regulile de judecare sub principiile rațiunii pure practice". Așa cum schema

---

[174] Bagdasar traduce confuz atât *Urteilskraft* cât și *Urteil* cu *judecată*. „Dacă se definește intelectul în genere ca facultate a regulilor, atunci puterea de judecată (*Urteilskraft*) va fi facultatea de a se subsuma regulilor, adică de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată" (CRP (1998), 164). „Judecata (*Urteil*) este deci cunoașterea mijlocită a unui obiect, prin urmare reprezentarea unei reprezentări a acesteia. ... De exemplu, *toate corpurile sunt divizibile*. ... Toate judecățile sunt funcții ale unității în reprezentările noastre. Putem reduce la judecăți toate actele intelectului, astfel încât *intelectul* în genere poate fi reprezentat ca o *facultate de a judeca*" (CRP (1998), 106).

imaginației e o „regulă“ care „determină intuițiile noastre în conformitate cu un concept general“ (CRP (1998), 172), formulele noastre subsidiare sunt „reguli“ ale intelectului[175] care determină maximele subiective în conformitate cu un principiu practic strict universal. Așa cum o schemă a unei categorii e o sinteză în conformitate cu o regulă, „regulă care exprimă categoria“, iar schemele transcendentale ale categoriilor intelectului sunt expuse „după ordinea categoriilor și în legătură cu ele“ (CRP (1998), 173), tot astfel cele trei teste sunt reguli care exprimă categoriile (cantității) și trebuie expuse după aceste categorii și în legătură cu ele. De ce după ordinea categoriilor cantității? În primul rând pentru că „titlul cantității reprezintă condiția *par excellence* a universalizabilității unei operații, reguli sau funcții a intelectului sau, prin analogie, a unei maxime morale, în teoria formulelor principiului moralității. Peste tot unde este nevoie să se dovedească universalitatea unei reguli etc., ea va fi supusă testului categorial al cantității“[176]. În al doilea rând, pentru că, în genere, în filozofia teoretică „înțelegerea posibilității lucrurilor“ se face „în virtutea categoriilor“ (CRP (1998), 236) — aceste concepte pure fundamentale ale intelectului care furnizează principiile ce stau la baza tuturor celorlalte principii și „ne dau indicații foarte naturale pentru tabelul principiilor“ oricărei cunoașteri sintetice *a priori*, principii care „nu sunt altceva decât reguli ale folosirii obiective a categoriilor“ (CRP (1998), 186). Dar clasificarea principiilor după categorii este valabilă pentru *orice* știință, teoretică sau practică[177]. Nu e deci nici o surpriză faptul că, într-un mod cu totul asemănător, înțelegerea po-

---

[175] În lipsa facultății imaginației, căci unei Idei a rațiunii nu-i corespunde nici o intuiție sensibilă și, deci, nici o „schemă“ de aplicare.

[176] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, p. 138.

[177] Vezi scrisoarea către H. Jung-Stilling, din 1 martie 1789, unde Kant pune titlurile categoriilor la baza clasificării principiilor „legislației civile“.

sibilității unei maxime morale în filozofia practică se face în virtutea categoriilor cantității (căci ele au a face cu *universalitatea* strictă specifică legilor practice), categorii care ne dau indicațiile cele mai naturale pentru *sistemul* principiilor intelectului privitoare la o judecare practică exhaustivă, principii care nu sunt decât *reguli practice ale folosirii acestor categorii.* În ce constă sistemul acestor principii?

Kant nu răspunde explicit. El se mulțumește să afirme brusc: „Toate maximele au așadar o *formă*, ... o *materie* ... (și) o *determinare completă*" (G. 436). Trebuie să presupunem însă că el avea în minte, în acest moment, cele spuse anterior în *Critica rațiunii pure* ca o concluzie a Analiticii transcendentale:

> „Posibilitatea obiectelor simțurilor este un raport al acestor obiecte față de gândirea noastră, în care ceva (anume *forma* empirică) poate fi gândit *a priori*, iar ceea ce constituie *materia*, realitatea în fenomen (ceea ce corespunde senzației) trebuie să fie dat, fără care acel ceva nici n-ar putea fi gândit și prin urmare posibilitatea lui n-ar putea fi reprezentată. Dar un obiect al simțurilor nu poate fi *determinat complet* decât atunci când este comparat cu toate predicatele fenomenului și este reprezentat prin ele afirmativ sau negativ" (CRP (1998), 450).

Precauția e însă indispensabilă atunci când facem această comparație, căci în *Critica rațiunii pure* este vorba despre identificarea condițiilor *a priori* ale *cunoașterii obiectelor* cu privire la care avem senzații, pe când în *Întemeierea metafizicii moravurilor* este vorba despre condițiile *a priori* ale evaluării morale a unei „maxime" — care e un *principiu* subiectiv. Kant e conștient de acest lucru, dar nu ezită să facă analogia:

> „Totuși, aceste reguli[178] nu contribuie cu nimic la folosirea teoretică a intelectului pentru a aduce diversul intuițiilor (sensibile) sub o conștiință *a priori*, ci numai la supunerea diversului

[178] Cele trei formule subsidiare: FLN, FU și FIS (V. M.)

dorințelor la unitatea conștiinței unei rațiuni practice care poruncește în legea morală, i.e. (la unitatea unei) voințe pure“ (CRPr. 65) (trad. Abbott).

Această analogie ne spune totuși suficient despre semnificația elipticei referiri a lui Kant la forma, materia și determinarea completă a unei maxime morale: el voia să identifice aici, plecând de la maximă spre principiul obiectiv, care sunt *condițiile de posibilitate a priori ale unei maxime morale*. El nu voia să *stabilească* dacă o maximă particulară e morală sau nu, nici să *generalizeze din experiență* caracteristicile unei maxime morale[179], ci să identifice condițiile *a priori* ale posibilității unei maxime morale, să determine restricțiile *sine qua non*, independente de orice experiență, pe care trebuie să le satisfacă o maximă pentru a avea un conținut moral. Ea trebuie să satisfacă restricții analoge celor care fac posibile obiectele cunoașterii, adică forma, materia și determinarea completă, chiar dacă aceste noțiuni ale filozofiei teoretice vor trebui adaptate la noul context.

Bunăoară, pentru a fi morală, o maximă materială trebuie să aibă o „formă“ specifică. E firesc să credem că aceasta nu poate fi alta decât forma *legii morale*, adică „universalitatea“ (strictă) așa cum o cere FLU. Cu alte cuvinte, toate maximele *morale* trebuie să poată fi universalizate consistent. Noi însă nu putem *ști* niciodată cu totală certitudine dacă o maximă materială poate fi voită de *orice* ființă rațională *în genere*, adică dacă poate fi ridicată la statutul unei legi practice (II, 26). Pe de altă parte, legile moralității ar fi inutile dacă nu am putea *ști* niciodată când se aplică ele și când nu; avem deci imperioasă nevoie de o „regulă“ care să ne permită aplicarea legilor obiective, să ne permită să știm, fie și cu aproximație, care acțiune e morală și care

[179] Nici una dintre formulele subsidiare „nu e împrumutată din experiență“, ci e obținută *a priori* (II, 55).

nu. O „regulă“ care ne permite să „explicăm“ de ce o maximă e morală trebuie însă să recurgă la legi al căror obiect *poate fi dat în experiență*, adică la legi ale naturii (teleologice) și prin urmare să ofere o aproximativă evaluare a maximei în *analogie* (nu cu o lege practică obiectivă — despre care nu avem nici o experiență, ci) cu o lege a *naturii* teleologice, despre care *avem experiențe*. Această regulă analogică de evaluare sau judecare e exprimată ca *Formulă a legii naturii*: numai acele maxime sunt morale care pot fi adoptate *ca și cum* (*als ob*) ar fi valabile ca legi universale ale naturii teleologice (II, 33).

În al doilea rând, pentru a fi morală, o maximă trebuie să aibă o „materie“ *sui generis* (FSI). Aceasta nu poate fi scopul subiectiv al legii morale, căci legea morală nu conține vreun scop subiectiv, ea având forma unui imperativ categoric. Dar am putea considera că, într-un sens *sui generis*, orice lege morală conține tacit un „scop obiectiv“ și acest „scop în sine“ (care nu e niciodată mijloc) ar putea fi „natura rațională“ din orice persoană umană. Prin urmare, o maximă morală trebuie să poată fi universalizată în așa fel încât scopurile subiective conținute în ea să fie întotdeauna consistente cu „natura rațională ca scop în sine“ din orice om. De aici rezultă cea de-a doua restricție pe care trebuie s-o satisfacă o maximă pentru a fi morală, restricție formulată de FU: „O ființă rațională, ca scop prin natura ei, deci ca scop în sine, trebuie să servească în orice maximă drept condiție limitativă a oricăror scopuri doar relative și arbitrare“ (G. 436).

În al treilea rând, pentru a fi morală, o maximă trebuie să aibă o „determinare completă“. Acest concept necesită un comentariu mai amplu, comentariu ce ne va trimite din nou la *Critica rațiunii pure*. Problema „determinării complete“ a unui lucru e explicată în secțiunea II a capitolului despre Idealul rațiunii pure. Aici se distinge între principiul *logic* al „determinabilității“ unui concept (unui concept îi

poate aparține numai unul dintr-o pereche contradictorie de predicate *date*) și principiul *transcendental* al „determinării complete" a conceptului unui lucru (orice lucru trebuie să satisfacă principiul logic al determinabilității și, în plus, să se raporteze nu doar la o mulțime de predicate date, ci la *ansamblul tuturor predicatelor posibile*). Primul principiu introduce condiția formal-logică minimală a *posibilității* unui concept care face abstracție de orice conținut sensibil, al doilea introduce condiția transcendentală a posibilității unui concept cu conținut sensibil, altfel spus a *posibilității unui obiect*. Atunci când spunem că *tot ceea ce există e complet determinat*, noi spunem că din orice pereche de predicate contradictorii *posibile*, numai unul trebuie să revină fiecărui obiect. Prin urmare, a cunoaște complet un obiect (ceea ce nu e decât un ideal) înseamnă a cunoaște toate predicatele lui *posibile*; determinarea completă este deci un concept care nu poate fi prezentat *in concreto*, căci e bazat pe Ideea „ansamblului tuturor posibilităților" — care e, de fapt, un „Ideal" al rațiunii pure. Acest Ideal e condiția supremă a posibilității a tot ceea ce există. Numai gândit în raport cu el avem conceptul unui obiect complet determinat, i.e. cunoscut ca reprezentând acel obiect individual. Idealul e arhetipul tuturor lucrurilor în fenomen, lucruri care sunt doar „copii imperfecte" ale Idealului și îl aproximează în grade diferite deși rămân totdeauna infinit depărtate de el; el e „arhetipul pentru determinarea completă a copiei", servind „ca regulă și arhetip, atât pentru acțiunile noastre cât și pentru judecățile noastre critice" (CRP (1998), 442-).

E firesc să credem că atunci când vorbește despre „determinarea completă" a unei *maxime* Kant are în minte lucruri similare. Pentru a avea o cunoaștere completă a faptului că o maximă e morală (ceea ce e numai un ideal), trebuie să o raportăm nu doar la voințele tuturor ființelor raționale (umane) *date*, pentru care ea poate fi maximă, ci la *an-*

samblul tuturor ființelor raționale posibile, perfecte și imperfecte, privite ca *scopuri în sine* și aflate sub legi morale, stabilind dacă ea poate aparține voinței lor sau nu. Cu alte cuvinte, pentru a spune dacă o maximă morală e posibilă nu e suficient să spunem că ea trebuie să fie maximă pentru toate ființele raționale umane *așa cum există*, ci mai mult, că ea trebuie să fie maxima oricărei ființe raționale *posibile*, umane sau ne-umane, perfecte sau imperfecte, altfel spus să fie în potență o „lege obiectivă“ *strict universală* (necesară). În plus, pentru a spune dacă o maximă morală e posibilă, trebuie să vedem dacă ea are ca materie *orice* natură rațională posibilă privită ca scop în sine. Dar acest concept al determinării complete, această Idee a ansamblului tuturor posibilităților, nu poate fi prezentat *in concreto*, el fiind un *Ideal* al rațiunii practice: e vorba de celebrul Ideal al „imperiului scopurilor“. Nu putem să nu subliniem că idealul imperiului scopurilor e determinat de Ideea de autonomie (e „atașat“ ei), el fiind gândit ca o mulțime a tuturor ființelor raționale posibile, perfecte și imperfecte, privite ca scopuri în sine (II, 61). Această mulțime de ființe raționale autonome e guvernată de „legile autonomiei“, adică de FLU (II, 66) și FSI (II, 70). Acest Ideal e reperul care asigură determinarea completă a oricărei maxime morale, căci numai gândit în raport cu el conceptul de „maximă morală“ e cunoscut ca reprezentând *motivația morală reală* a unei acțiuni morale. O ființă rațională finită (un anumit om) e posibil să se gândească, *prin analogie*, ca un „membru“ în „imperiul scopurilor“ dacă voința ei (lui) e *constrânsă* de principiul suprem al moralității; noi putem *ști* acest lucru dacă maximele ei (lui) satisfac restricțiile FLN și FU. Desigur, Idealul e doar arhetipul tuturor maximelor (acțiunilor) empirice care aspiră la statutul de a fi morale și care nu sunt decât „copii imperfecte“ ale lui, aproximându-l în diferite grade dar neputându-l atinge complet niciodată. Însă ceea ce urmărește rațiunea prin Idealul ei este

„determinarea completă după reguli *a priori*“ (CRP (1998), 444). Regulile care ne permit să determinăm apartenența maximei la voința unei ființe raționale care poate fi, prin analogie, membru în imperiul scopurilor sunt FLN și FU sintetizate în cadrul FIS: „Toate maximele din propria noastră legislare trebuie să fie coerente într-un posibil imperiu al scopurilor ca imperiu al naturii“ (II, 72). În acest sens afirmă Kant că „este foarte folositor să trecem una și aceeași acțiune prin cele trei concepte menționate“ (II, 72). Într-o formă sintetică, testul nostru ar putea arăta astfel: Ne-am putea noi oare gândi ca și cum am fi:

– membri ai unui Ideal imperiu al scopurilor în sine, deci ca scopuri în sine (ca ființe raționale) care nu pot fi niciodată folosite doar ca mijloc (obiect), ci întotdeauna și ca scop în sine?

– membri ai unui Ideal imperiu al scopurilor în sine (care are ca analog un imperiu al naturii) ale cărui maxime pot fi universalizate *ca și când* ar fi legi acceptabile ale *naturii* teleologice?

Iată deci cum, plecând de la problema felului în care e posibil să aplicăm principiul moralității, ca Idee, la acțiunile din fenomen, am ajuns să formulăm cele trei reguli ale intelectului de judecare a acțiunilor sub legile rațiunii practice, reguli prin care ceea ce spune o lege (*in abstracto*) „este aplicat la o acțiune *in concreto*“[180]. Mai putem constata acum că forma maximelor morale e **unică** pentru orice maximă: universalitatea strictă. Materia unei maxime morale constă în acele scopuri subiective care sunt riguros „limitate“ de „scopul obiectiv“, scop obiectiv care e, de fapt, o **pluralitate** de scopuri obiective (de ființe raționale ca naturi raționale, ca scopuri în sine); această *pluralitate* de ființe

[180] Așa cum am văzut, intelectul este „facultatea regulilor“ iar „puterea de judecată“ (*Urteilskraft*) e „facultatea ... de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată“ (CRP (1998), 164).

raționale ca scopuri în sine nu formează o mulțime limitată la universul ființelor umane cunoscute nouă, ci se referă la mulțimea ideală a *tuturor* ființelor raționale *posibile* care stau sub principiul moralității și care formează un „imperiu al scopurilor". Kant observă pe baza acestor paralelisme că „progresia" *formă-materie-determinare completă* e analogă („oarecum") progresiei categoriilor cantității: *unitate-pluralitate-totalitate*. În felul acesta cele trei formule ale imperativului moral corespunzătoare formei, materiei și determinării complete se dovedesc o dată în plus a fi *formule ale categoriilor cantității*. De aici rezultă că evaluarea posibilității unei maxime morale se poate face în mod *sistematic* numai „în virtutea categoriilor", prin evaluarea ei în *sistemul* regulilor de judecare bazate pe categoriile cantității[181]. Numărul acestor reguli de judecare va fi deci egal cu numărul categoriilor cantității (adică *trei* — și cu aceasta disputa în jurul numărului formulelor subsidiare încetează), iar relația lor nu e cea de echivalență, ci e una identică cu relația dintre categorii: „a treia categorie rezultă ... din unirea celei de-a doua cu cea dintâi; astfel, *totalitatea* nu este altceva decât pluralitatea considerată ca unitate" (CRP (1998), 115)[182]. În mod analog, imperiul scopurilor este totalitatea scopurilor în sine considerate sub unitatea Legii morale: „înțeleg prin *imperiu* unirea sistematică a diferitelor ființe raționale prin legi comune" (II, 62). Rezultă de aici că *Formula imperiului scopurilor* nu ar trebui să fie altceva decât o *sinteză* între *Formula umanității* și *Formula*

---

[181] „Determinarea completă e subordonată *totalității* (*universitas*) sau ansamblului tuturor predicatelor (scopurilor în sine — V. M.) posibile" (CRP (1998), 445).

[182] Acum se poate vedea cu claritate de ce modul corect de traducere a începutului paragrafului II, 72 este următorul: „Cele trei moduri de a reprezenta principiul moralității pe care le-am expus nu sunt, în fond, decât tot atâtea formule ale uneia și aceleiași legi, *una* din ele unindu-le prin sine în ea pe celelalte două."

legii naturii: într-un imperiu al scopurilor, toate maximele trebuie să satisfacă atât restricțiile formulate de FU[183] cât și pe acelea formulate de FLN[184]: „Orice ființă rațională trebuie să acționeze ca și cum (*als ob*) ar fi, prin maximele ei, de fiecare dată, un membru legislator în imperiul universal al scopurilor" (II, 75) — adică o ființă ale cărei maxime nu încalcă FLN și FU[185]. Prin urmare, FIS ar putea fi numită, din motivele de mai sus, *unica* IC-pocedură (complexă) a „canonului" judecării morale a acțiunilor sub principiul suprem al moralității (nu FLN, cum crede Rawls). Ea are aspectul unei proceduri inspirate de metoda de decizie a observatorului ideal: standardul corectitudinii unei evaluări morale e evaluarea pe care am face-o dacă am fi judecători morali ideali într-un ideal imperiu universal al scopurilor în analogie cu un imperiu al naturii.

4.3. Aplicații (II, 34–38; 50–54)

Formula Ideii de autonomie a voinței (care e și formula principiului suprem al moralității) nu e decât un „model"

---

[183] „Vom putea gândi un ansamblu al tuturor scopurilor în conexiune sistematică ..., adică un imperiu al scopurilor, care e posibil după principiile de mai sus. Căci toate ființele raționale stau sub *legea* conform căreia fiecare dintre ele nu trebuie să se trateze pe sine și nu trebuie să-i trateze pe toți ceilalți *niciodată numai ca mijloc*, ci de fiecare dată *în același timp ca scop în sine*" (II, 63).

[184] „Principiul formal al acestor maxime este: acționează ca și cum maxima ta ar servi în același timp ca lege universală (pentru toate ființele raționale). Un imperiu al scopurilor este deci posibil numai în analogie cu un imperiu al naturii" (II, 75).

[185] Iată și o altă formulare relevantă: interesul viu pentru legea morală e trezit în noi „prin intermediul nobilului ideal al unui imperiu universal al scopurilor în sine ... la care putem și noi aparține ca membri atunci doar când ne conducem cu grijă după maximele libertății ca și cum ar fi legi ale naturii" (III, 34).

originar ce stabilește condițiile *a priori* de posibilitate ale moralului în genere, dar nu determină direct nici o realitate empirică. Formulele subsidiare, în schimb, ghidează judecarea maximelor empirice și mediază astfel aplicarea Ideii de autonomie, care e nucleul teoriei lui Kant. Aceste reguli de judecare — sintetizate în FIS — reprezintă un *model posibil* al Ideii de voință bună (autonomă): acest model posibil e *Idealul* „atașat" acestei *Idei* (II, 61). El trebuie să fie, pe de o parte, omogen cu Ideea de autonomie (Idealul imperiului scopurilor e chiar Ideea de autonomie *in individuo*) și, pe de altă parte, să fie omogen cu fenomenele (maximele empirice analoge unor legi ale naturii), adică să permită evaluarea analogică a maximelor empirice spre a decide dacă pot fi „subsumate" legii fundamentale. Enunțul regulilor de judecare sugerează o asemenea *procedură de jos în sus*, care are toate aparențele unei proceduri de *testare* sau evaluare a maximelor: criteriul minimal, *formal*, al acestui test, care evaluează măsura în care o maximă ar putea satisface condiția formală a moralității formulată de legea fundamentală, este *universalizabilitatea*. A aplica indirect FLU la o maximă înseamnă a folosi un „principiu de aplicare", anume FLN, pentru a aproxima dacă maxima satisface condiția *formală* a unei legi morale — universalitatea. Kant folosește FLN pentru evaluarea morală a patru maxime care încalcă tot atâtea genuri de datorii ce constituie pentru autor — și pentru multe școli de filozofie morală și juridică din epocă — *nucleul paradigmatic* al sistematicii datoriilor morale. Să urmărim aceste exemple.

Exemplul 1 (II, 35):

Kant aplică *Formula legii naturii* la patru exemple de maxime care încalcă patru tipuri tradiționale de datorii, anume: *datorii perfecte* (datorii care impun acțiuni în condiții bine precizate, fără a admite excepții) — *față de sine* (Exemplul 1) și *față de alții* (Exemplul 2) —, respectiv *datorii*

imperfecte (datorii care ne cer doar să avem anumite scopuri și lasă la alegerea noastră ce acțiuni să întreprindem pentru a le atinge și în ce circumstanțe) — *față de sine* (Exemplul 3) și *față de alții* (Exemplul 4). Pretenția lui este că în cazul datoriilor perfecte criteriul testului universalizabilității maximei este o *contradicție conceptuală*, iar în cazul datoriilor imperfecte criteriul testului este o *contradicție a voinței*.

În primul exemplu, maxima (imorală) încalcă o datorie strictă față de sine, datoria omului, în calitate de persoană, de a-și conserva viața. Maxima materială imorală este:

m_1: „Din iubire de sine adopt principiul de a-mi scurta viața dacă, prelungind-o, ea mai mult mă amenință cu necazuri decât promite satisfacții."

Voi reformula această maximă pentru a-i face structura mai transparentă:

$\mathbf{m_1}$: Vreau să mă sinucid din motive egoiste (din dragoste de sine[186]) (X), pentru a-mi scurta viața (Y) în condițiile în care aceasta îmi oferă mai multe nenorociri decât bucurii (Z) (Vreau să fac X *dacă* doresc scopul Y în circumstanțele Z).

În această maximă materială o *acțiune* (mă voi sinucide din amor propriu) este legată în calitate de mijloc de un anume *scop*, care e mobilul acțiunii (dorința de a-mi scurta

---

[186] Iubirea de sine (*philautia*) e satisfacerea, înainte de orice, a propriilor înclinații. Ea reprezintă un principiu al „egoismului moral" și nu poate fi o datorie. Iubirea de alții e, în schimb, o datorie morală. „Acționează neegoist", adică „Nu acționa din principiul utilității", e o datorie. „În toți oamenii există, fără restricție, o iubire a dorinței propriei bunăstări, care devine o greșeală numai atunci când exclude pe alții din iubirea noastră sau din înclinațiile noastre față de ei" (LE, Vig., 363).

viața), în circumstanțele în care nenorocirile prelungite nu-mi mai dau nici un motiv de a mai dori să trăiesc.

FLN ne cere să judecăm moralitatea acestei maxime adoptând-o *ca și când* am vrea ca ea să devină (nu direct o lege a sfințeniei, cum cere FLU, ci, printr-o analogie) o lege universală a naturii. Acest „ca și când" ne sugerează că, pentru aceasta, ar trebui să construim un *analog* al maximei în domeniul legilor teleologice ale naturii. Acest analog este, în opinia lui Kant:

$L(m_1)$: Pentru orice ființă sensibilă, sentimentul de iubire de sine are ca scop natural distrugerea vieții.

E ușor de observat că universalizarea analogică a maximei nu duce la o autocontradicție, cum spun de multe ori comentatorii[187]. Căci $L(m_1)$ *nu este autocontradictorie*. Ea intră însă în contradicție cu o *presupunere factuală* a lui Kant, anume că există deja, în natura organizată, o lege teleologică opusă:

LN_1: Pentru orice ființă sensibilă, sentimentul iubirii de sine are ca scop natural stimularea promovării vieții[188].

Or, o natură care conține legi contradictorii *nu poate exista*. Mai mult, așa cum observă Wood, argumentul lui Kant cu privire la sinucidere se bazează, în acest punct, pe o supoziție suplimentară, anume pe un principiu al teleologiei naturale:

NT: Dacă F e un sentiment al cărui scop este producerea lui P, atunci e autocontradictoriu să presupunem un sistem al naturii (teleologice) care are ca

[187] „Legea morală ultimă se dovedește a fi o aplicare a principiului logic al noncontradicției" (R. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, 1994, p. 35).

[188] „O natură a cărei lege ar fi ... [ca sentimentul iubirii de sine] să promoveze viața" (II, 35).

lege că în anumite circumstanțe F produce în mod sistematic non-P.

Prin urmare, e *imposibil să concepem existența* unei asemenea naturi. Din (NT) și acceptarea prealabilă a lui (LN_1) rezultă că $L(m_1)$ e imposibilă; altfel spus, *maxima materială* m_1 *privită ca lege universală a naturii e imposibil să existe*; cu alte cuvinte, maxima materială m_1 *nu poate fi voită* ca lege universală a naturii, pentru că e absurd să vrei un lucru natural-imposibil. Rezultă că m_1 nu satisface testul FLN, deci nu are un conținut *moral*. Decizia în legătură cu posibilitatea ridicării maximei la universalitatea legii nu va fi niciodată decât aproximativă (numai o analogie). Relația dintre maximele subiective și legile obiective nu e una de identitate, nici una de comparație directă, ci una de „adaptare", i.e. de aproximare asimptotică, de trecere la limită: „Această sfințenie a voinței este totuși o Idee practică, care trebuie să servească în mod necesar ca *prototip*, de care a se apropia la infinit este unicul lucru ce se cuvine ființelor raționale finite" (CRPr., 121). Mai exact, comparația și testarea au loc prin urmărirea *posibilității* ridicării maximei materiale la *forma* ei ca lege (universalitatea) în termeni de *lege a naturii*.

Dar ceea ce pare a spune Kant este că, prin aceste patru exemple, el nu a vrut să dea tot atâtea evaluări morale ale unor maxime empirice particulare, ci câteva „derivări" paradigmatice ale unor datorii ce fac parte dintr-un sistem al datoriilor așa cum există deja în școlile de filozofia dreptului și moralei, în particular în școala lui Pufendorf (II, 34n). Rezultatul poate fi interpretat și în acest sens: pentru aceasta vom observa rezultatul testării (i.e. Interzis m_1) este echivalent cu Trebuie non-m_1. Or, Trebuie non-m_1 este chiar datoria pe care vrem să o „derivăm" din principiul moralității: datoria față de sine a omului de „a-și conserva natura animală" — una dintre cele mai importante datorii morale (MM, 262).

În concluzie, mi se pare plauzibil să privim FLN ca pe un test care ne cere să adoptăm ca morale numai acele maxime care ar putea deveni prin universalizare *asemănătoare* legilor universale *teleologice* deja existente în natură. Trebuie spus acum că „finalitatea naturii“ acoperă doar *o parte* a fenomenelor naturale: anume cele vizând „ființele organizate“ (Cfj. 314), domeniul „mecanicismului“ rămânând intact și completând pe cel al finalismului. În al doilea rând, principiul „finalității naturii“ e considerat de Kant „*total diferit* de finalitatea practică (a artei umane sau chiar a *moravurilor*), deși el e gândit prin *analogie* cu ea“ (Cfj. 75): „între domeniul conceptului naturii, care stă sub prima legiferare (i.e. a intelectului) și domeniul conceptului libertății care stă sub a doua legiferare (i.e. a rațiunii) orice influență reciprocă, pe care ar putea-o avea unul asupra altuia (fiecare potrivit legilor sale fundamentale), este exclusă datorită prăpastiei adânci care desparte suprasensibilul de fenomene“. Și mai departe: „Facultatea de judecare oferă în conceptul unei *finalități* a naturii conceptul *mijlocitor* între conceptele naturii și conceptul libertății“ (Cfj. 90, 91). Evident, nici o maximă nu poate deveni *efectiv* o lege a naturii *mecanice*, o lege a unei naturi lipsite de scopuri, în urma procesului de universalizare analogică. Dar nu e mai puțin adevărat că natura mecanică are aceeași *formă* cu natura teleologică și cu cea rațională. Plecând de aici, am putea spune, împreună cu Kant, că FLN ne cere să acționăm numai conform acelor maxime care ar putea fi universalizate analogic ca *legi ale naturii în genere* (de unde caracterul aparent eliptic — fără „teleologic“ — al formulării FLN de la II, 33).

Multe semne de întrebare s-au ridicat în legătură cu valabilitatea acestui argument kantian, de la punerea sub semnul îndoielii a unei legi naturale cum e LN_1, la evidențierea unor sensuri ale „promovării vieții“ care presupun scurtarea vieții unor indivizi în anumite circumstanțe (eutanasie, supraviețuirea unei specii) și la respingerea, într-o perspectivă

darwiniană, a unui principiu ca NT; în fine, la punerea sub semnul îndoielii a însăși concepției finaliste a naturii[189]. Scopul meu, aici, nu este însă cu prioritate acela de a critica sau dezvolta teoria lui Kant, ci numai de a o înțelege. De aceea nu voi insista asupra unor asemenea critici.

Exemplul 2 supune testului FLN tot un principiu empiric prudențial (i.e. o maximă a „iubirii de sine“) cum fusese și cel din primul exemplu. În acest caz — care e acela al încălcării unei datorii stricte față de altul — *maxima materială* este: „Atunci când cred că duc lipsă de bani, voi împrumuta bani și voi promite să-i înapoiez chiar dacă știu că acest lucru nu se va întâmpla niciodată.“ El ar putea fi reconstruit rațional într-un mod asemănător primului exemplu.

Exemplul 3 (II, 37):

Dacă în primele două exemple am avut de-a face cu maxime imorale care încălcau datorii perfecte, în ultimele două exemple vom avea de analizat cazul datoriilor imperfecte. În cazul acestora, Kant pretinde că nu mai avem drept criteriu contradicția conceptuală, ci *contradicția voinței*. Să vedem despre ce este vorba. În cel de-al treilea exemplu maxima încalcă datoria realizării perfecțiunii în propria persoană[190]; *maxima materială*, deși neformulată explicit, pare a fi:

m_3: îmi voi neglija dezvoltarea ansamblului facultăților personale *pentru că* e mai comod să urmăresc numai plăcerile corporale.

---

[189] Vezi A.Wood, *Kant's Ethical Thought*, p. 86.

[190] „Perfecțiunea“ proprie înseamnă cultivarea capacităților noastre naturale pentru a promova scopurile propuse de rațiune. E vorba de capacități ale minții (capacitatea rațională de a face știință), capacități ale sufletului (memoria, imaginația etc.) și capacități ale corpului (cele ce mențin vigoarea animală). Nu e evident că există o

Legea teleologică a naturii obținută prin universalizarea analogică a acestei maxime este:

$L(m_3)$: Orice ființă rațională își neglijează dezvoltarea ansamblului facultăților (între ele, cele raționale) pentru a urmări numai plăcerile senzoriale.

O natură în sens larg care ar conține o asemenea lege este, în opinia lui Kant, perfect conceptibilă; aceasta e o lume de indivizi hedonici și, spune Kant, „o natură ar putea într-adevăr să subziste foarte bine având o asemenea lege universală". Dar o asemenea lege a naturii, deși ar putea fi concepută ca reală, nu ar putea fi *voită*. Spre deosebire de primele două exemple, unde aveam cazul imposibilității de a *concepe* (de a exista) o asemenea lege, aici avem cazul mai obscur al imposibilității de a o voi; acesta e cazul *voinței contradictorii* (II, 40). Ce înseamnă aceasta? Kant pare a presupune aici un alt principiu, cel al coerenței voinței:

(PCV) O voință care e determinată de maxima materială m și de maxima materială non-m este imposibilă[191].

Prin urmare, dacă m_3 este adoptată de *mine* în acest moment nu se întâmplă nimic nefiresc, un asemenea lucru e perfect posibil. Dar dacă m_3 e adoptată ca maximă de *orice* ființă rațională, atunci ea intră în conflict, crede Kant, cu alte maxime care în mod *necesar* ne determină voința ca ființe raționale. Un exemplu de asemenea maximă necesară a voinței oricărei ființe imperfect bune este:

---

datorie de a cultiva toate aceste capacități. Kant încearcă în MM să demonstreze că există o asemenea datorie. În IMM, în schimb, el o presupune și exemplifică doar modul de funcționare al FLN pe o maximă care încalcă această datorie.

[191] „Două reguli care se opun nu pot fi necesare în același timp. ...O coliziune a datoriilor și a obligațiilor nu poate fi gândită nicidecum" (MM, 81).

M_3: Orice ființă imperfect bună vrea să-și dezvolte toate facultățile, inclusiv facultățile sale raționale.

Kant crede, probabil, că această maximă ne determină necesarmente voința pentru că orice ființă rațională are prin definiție o voință liberă, determinată nu numai de maxime subiective (deci de impulsuri exterioare), ci și de principii pur raționale, care își au originea în *facultatea rațiunii practice*. O ființă imperfect bună, cum e cea umană, nu-și poate neglija dezvoltarea facultăților raționale.

E evident acum că M_3 este negația lui m_3; dacă plecăm de la realitatea lui M_3, atunci m_3 este *imposibilă* ca maximă și, în consecință, nici nu poate fi *voită* ca lege universală a naturii. Spre deosebire de Wood, care nu vede unde e prezent aici testul de universalizare, eu cred că ideea universalizării prin analogie cu legea naturii e prezentă și în acest caz în următoarea formă: e imposibil să *voim* m_3 ca și cum ar fi o lege universală a naturii (deși o putem *concepe* astfel) pentru că, dacă orice voință ar fi determinată de maxima m_3, corespunzătoare legii naturii, atunci fiecare voință ar deveni autocontradictorie[192]. Deci *înainte* de a putea concepe universalizarea analogică a maximei ca lege a naturii, noi *nu putem voi această universalizare din cauza autocontradicției voinței*.

Ultimul exemplu e acela al unei maxime care încalcă datoria de a realiza fericirea altora; ea imaginează o lume de persoane pur egoiste care refuză să le ajute pe celelalte, dar nici nu le jenează, și a căror maximă subiectivă ar fi: *Nu voi face rău altora și nu le voi încălca drepturile, dar nici nu-i voi ajuta atunci când au nevoie*. Nu voi intra nici în detaliile acestui caz, ci mă voi grăbi să trec la prezentarea felului în care Kant aplică FU la aceleași maxime materiale (II, 50–54).

[192] „Este totuși imposibil să *vrem* ca maxima lor să fie ridicată la universalitatea unei legi a naturii, fiindcă o astfel de voință s-ar contrazice pe ea însăși“ (II, 39).

Din exemplele oferite de Kant rezultă că întrebarea-test pentru a verifica dacă maxima satisface condițiile modelului *a priori* definit de FU este ceva de genul: pot universaliza maxima în așa fel ca acțiunea descrisă de maximă să fie de fiecare dată compatibilă cu idealul de om perfect ca *scop în sine*, i.e. cu ideea de a trata omul *întotdeauna* și ca scop în sine, niciodată doar ca mijloc? Conform **Exemplului 1** (privitor la datoriile stricte *față de sine*), dacă acționez după maxima „Mă sinucid pentru a scăpa de o situație dificilă", atunci mă folosesc de persoana mea „*numai ca mijloc* pentru a face ca situația să rămână suportabilă până la sfârșitul vieții". Adică, vrea să spună Kant, acționez de fapt după maxima: Mă sinucid *folosind ca mijloc anihilarea persoanei mele* pentru a-mi atinge scopul de a mă menține într-o stare de lucruri tolerabilă până la sfârșitul vieții. Dar un om nu e un „obiect", i.e. o entitate nerațională care nu poate fi decât mijloc, ci e o „persoană" sau un „scop în sine" care prin definiție nu poate fi un simplu mijloc (II, 50; 48). Eu *nu pot universaliza* această maximă pentru că atunci ar trebui să tratez „umanitatea" *din mine și din oricine altcineva* numai ca mijloc, nu întotdeauna și ca scop în sine. În primul exemplu, „acțiunea" din maximă („mă sinucid") nu e „compatibilă" cu „ideea umanității ca scop în sine" pentru simplul motiv că o anulează pur și simplu.

Al treilea exemplu (privitor la datoria realizării perfecțiunii proprii), al persoanei care își neglijează talentele naturale pentru a se deda plăcerilor corporale, vizează o maximă care, dacă e universalizată, va cere să neglijăm dezvoltarea armonioasă a umanității din om, în favoarea unei dezvoltări unilaterale, degradante. Neglijând dezvoltarea talentelor superioare, putem *să nu fim în contradicție* cu umanitatea ca scop în sine (să o „conservăm"), dar nu putem fi *în armonie* cu ea (nu putem să „promovăm" acest scop) (II, 53). Maxima în cauză nu trece, prin urmare, testul FU. Rezultă că, în cazul datoriilor imperfecte față de sine, testul nu

constă doar în evidențierea faptului că acțiunea prevăzută de maximă „nu contrazice umanitatea din persoana noastră ca scop în sine“, ci în faptul că acea acțiune este „în armonie“ cu ea (încurajează, favorizează, dezvoltă acele predispoziții naturale care conduc la perfecțiunea umanității din subiectul nostru).

S-a reproșat adesea formulelor imperativului categoric că ar oferi doar un test negativ, un test doar pentru *excluderea* maximelor imorale, nu și unul pozitiv, prin care să putem *institui* datorii. Critica este numai pe jumătate întemeiată.

Într-adevăr, testul „*Trebuie* să vrei numai acele maxime care pot fi universalizate consistent“ pare a sugera că maximele *universalizabile* trebuie adoptate ca *datorii*. Or, aceasta este evident fals: căci dacă nu poți voi ca maxima *m* să devină o lege universală (i.e. dacă prin universalizare ai ajuns la o contradicție a voinței), atunci înseamnă că maxima este imorală, deci că trebuie *interzisă* (Im); dacă, dimpotrivă, poți voi ca maxima *m* să devină o lege universală, atunci rezultă că *m* nu e interzisă (-Im), adică *m* e *permisă* (căci $Pm =_{df} -Im$). Dar permisiunea nu e totuna cu obligația: permisiunea *include* obligația *și* „indiferența morală“ (Pm & P-m; permis m și permis non-m), care „nu poate revendica nici o lege particulară“ (MM, 80). Faptul că *poți voi* ca maxima să devină o lege universală nu e un criteriu decisiv în testul de universalizare deoarece aceasta nu ne asigură că maxima respectivă este o obligație morală; pot voi consistent și o maximă *indiferentă moral* (Pm & P-m)[193].

---

[193] „O acțiune care contrazice o obligație … este *illicita*, și una care nu o contrazice este *licita* — permisă sau nepermisă. Posibilitatea unei acțiuni, în măsura în care e permisă, este autorizația de a acționa, *facultas moralis*, căreia îi corespunde conceptul de *res mere facultatis*, i.e. *o acțiune în care* sunt *permise atât acțiunea cât și omisiunea* și în care, prin urmare, nimic nu contrazice obligația de a face sau a omite“ (LE, Vig., 285).

Definitivă e doar identificarea contradicției voinței. Aceasta i-a făcut pe unii comentatori să reformuleze Imperativul Categoric în termeni de *posibilitate*:

> „Poți (îți e *permis* din punct de vedere moral) să acționezi conform unei maxime *m* atunci și numai atunci când poți voi ca *m* să devină o lege universală“[194].

O asemenea reformulare are marele dezavantaj de a fi incompatibilă cu ansamblul teoriei lui Kant și de a face incomprehensibilă „deducția“ legii morale din Secțiunea III, care e totuși un „imperativ“. Kant nu a intenționat nici un moment să-și gândească imperativul în termeni ... neimperativi. El era totodată conștient de dificultatea discutată aici. Așa încât nu întâmplător adaugă el, de regulă, la formulele imperativului categoric precizarea că ele trebuie folosite ca un test negativ:

> „Potrivit acestui principiu (i.e. FA) sunt *respinse* toate maximele care nu pot exista împreună cu propria legislație universală a voinței“ (IMM, II, 55).

> „Principiul suprem al teoriei moravurilor este: acționează conform acelei maxime care, totodată, poate fi valabilă ca lege universală. — Orice maximă care *nu* se califică în acest fel este contrară moralei“ (MM, 83).

> „Maximele sunt considerate aici ca astfel de principii subiective care califică în vederea unei legislații universale; ceea ce este *numai un principiu negativ* (de a nu contrazice o lege în genere)“ (MM, 235).

Prin urmare, orice maximă *m* care nu trece testul de universalizare nu are conținut moral și este interzisă (Im). Dar Im $=_{df}$ O–m (ceva este interzis dacă negația lui e obligatorie). Prin urmare, acest test negativ *generează* totuși datorii, chiar dacă numai „datorii negative“[195] sau „de omisiune“, cum

[194] B. Aune, *Kant's Theory of Morals*, p. 47.

[195] În anumite cazuri, aceste datorii pot avea, în final, o formă *pozitivă*, datorită efectului negației asupra conținutului maximei.

le numește Kant în *Metafizica moravurilor*, unde face el însuși acest exercițiu (MM, 262): dacă *m* nu poate fi universalizată consistent, rezultă că O–m este o *datorie* morală. În acest fel negativ „deduce“ Kant datoriile concrete din *Formula umanității* (MM, 262 sqq). De exemplu, datoria de a nu fi bețiv (Trebuie să nu bei necumpătat) e dedusă prin aplicarea FU la maxima *m* = Voi bea necumpătat (acesta e *viciul* beției); dacă în acest fel „omul e tratat ca un animal“ și, prin urmare, *m* nu trece testul FU, rezultă Im; ceea ce e echivalent cu O–m (Trebuie să nu bei necumpătat) (MM, 268). Acum putem înțelege mai bine ce vrea să spună Kant prin „derivarea“ „datoriilor reale“ din „unicul principiu“ al moralității (II, 39): fie *m* (maxima sinuciderii) neuniversalizabilă consistent (II, 35); rezultă, prin aplicarea testului de universalizare în analogie cu o lege a naturii teleologice, că Im; ceea ce e echivalent cu O-m (aceasta e ceea ce Kant numește „datoria conservării naturii animale a omului“ — MM, 262).

În aceste condiții, structura FLU ar fi putut fi formulată, mai bine, în felul următor:

> Trebuie să alegi numai acele maxime a căror negație nu e universalizabilă consistent.

Bunăoară, dacă *m* este „Voi bea cumpătat“, atunci -*m* este „Nu voi bea cumpătat“; dacă universalizarea lui –*m* duce la o contradicție, atunci rezultă I-m, echivalent cu Om.

Sigur, e ușor de observat că I. Kant nu dă testelor sale formularea negativă sugerată mai sus. De ce nu o face totuși? Deoarece pentru el aceste teste nu sunt decât proceduri *aproximative* de apreciere a gradului apropierii noastre de Idealul imperiului scopurilor[196]. Or, ceea ce oferă ele din

[196] „Așadar omul, prin cea mai încăpățânată respectare a datoriilor sale, nu poate niciodată atinge sfințenia din ființa sa, dar nici nu are nevoie de aceasta pentru a fi potrivit legii morale, deoarece în

acest punct de vedere e considerat a fi arhisuficient; anume: 1) fie un răspuns mai vag: e *permis* să alegi *m* — căci nu am putut identifica deocamdată nici o contradicție în procesul de universalizare al maximei; 2) fie un răspuns mai precis: e *interzis* să alegi maxima *m* — pentru că e imorală; în acest din urmă caz, O-m poate fi instituită ca o *datorie*. Un asemenea rezultat practic al testelor de universalizare mi se pare, într-adevăr, foarte mulțumitor.

În ciuda așteptărilor nerealiste ale unor cititori ai lui Kant, etica sa pură nu e o teorie menită să ofere răspunsuri *definitive* cu privire la ce e moral și ce e imoral într-un caz particular sau altul. Căci, ne avertizează Kant, moralitatea propriu-zisă a acțiunilor, chiar și aceea a propriei conduite, ne va rămâne mereu ascunsă în toată puritatea ei (CRP (1998), 433n). Etica pură oferă însă pedagogului un criteriu ferm al moralității și mijloace de îndrumare a intelectului suficient de sistematice pentru a asigura o deliberare matură și critică asupra valorii comportamentului uman, într-o eră a luminării în care se considera că nimic nu trebuie să scape exercițiului critic.

Concluzia mea în legătură cu exemplele de aplicare furnizate de Kant nu e una neapărat pesimistă. În ciuda obiecțiilor de detaliu care le pot fi aduse, și le-au fost aduse, Kant demonstrează că știe ce vrea și o spune coerent, deși uneori eliptic și aproximativ. Încercarea de a dovedi caracterul eronat al teoriei lui Kant furnizând contraexemple (e.g. erori logice punctuale, maxime universalizabile care cauzează acțiuni evident imorale) nu funcționează nici în acest caz, după cum nu a funcționat în cazul teoriilor fizice (fizicii lui Newton i-au fost contrapuse o serie de „anomalii" și cu toate acestea teoria a fost menținută și dezvoltată). Aceasta se întâmplă pentru că o teorie, fie ea științifică sau filozofică, pare să fie susținută, în ciuda unor exemple rebele,

virtutea constituției sale subiective el trebuie să fie necesitat de această lege pentru a-și îndeplini datoriile" (LE, Vig., 261).

din motive mult mai generale: coerența și eleganța ei internă, puterea ei explicativă pentru nucleul de exemple considerate paradigmatice (în acest caz, cele patru tipuri de datorii), forța ei euristică (teoria lui Kant a lansat o tradiție a deontologismului și a testelor de universalizare care e încă vie[197]), în fine, compatibilitatea ei cu valorile culturale dominante ale vremii (în cazul nostru, cu valorile modernității). Aceasta nu înseamnă, desigur, că nu pot apărea teorii alternative care să pretindă o îndreptățire similară, cum a fost de exemplu utilitarismul.

Nu toată lumea împărtășește însă această viziune optimistă. De pildă, T.C. Williams trage o concluzie mult mai rezervată în legătură cu succesul întreprinderii kantiene de a aplica la exemple concrete *Formula legii universale*: „Există deci serioase dificultăți în calea înțelegerii acestor patru exemple ca ilustrări ale aplicării a ceea ce s-a conceput a fi « metoda strictă » a lui Kant, i.e. a aplicării practice a principiului pur formal al imperativului categoric. Mai mult, singura concluzie ce s-ar putea trage din această trecere în revistă a ilustrărilor oferite de Kant este aceea al unui cumplit eșec al lui Kant de a demonstra aplicarea acestui principiu“[198]. O asemenea impresie este larg împărtășită de exegeți. Din interpretarea mea rezultă că, riguros vorbind, T.C. Williams se înșală: Kant a înregistrat un cumplit eșec în aplicarea „principiului pur formal al imperativului categoric“ la maxime concrete pentru că ... el nici nu a încercat să-l aplice.

Finalul Secțiunii II (77–87) pune problema fundamentală, care va face trecerea la Secțiunea III, *cum poate fi demonstrat sau întemeiat acest Imperativ categoric*? Metoda analitică nu mai folosește acestui scop: căci principiul în

---

[197] Vezi A. Denham, S. Jackson, *Influența lui Kant asupra filozofiei morale britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filozofia morală britanică*, Alternative, 1998.

[198] T.C. Williams, *The Concept of Categorical Imperative*, p. 47.

cauză „nu poate fi demonstrat prin simpla descompunere a conceptelor cuprinse în el, deoarece este o judecată sintetică“, nu analitică (II, 76). În al doilea rând, nefiind nici un principiu empiric, deoarece e necesar și universal, dovedirea lui trebuie făcută *a priori* (II, 80). Pentru aceasta e nevoie să depășim limitele unei metafizici a moravurilor într-o „critică a subiectului“, adică o „critică a rațiunii pure practice“ (II, 77, 87). Este ceea ce autorul va schița în Secțiunea III.

5. Cum este posibil un imperativ categoric? (Secțiunea III)

„Trebuie să mărturisesc că acest dublu caracter al omului, aceste două euri într-un singur subiect, reprezintă pentru mine, în ciuda tuturor explicațiilor pe care le-au oferit Kant însuși și elevii săi, ... lucrul cel mai obscur și mai incomprehensibil din întreaga filozofie critică.“

H. PISTORIUS

„Cu toată obscuritatea sa, care cade din când în când în incoerență, teoria lui Kant a libertății este, după mine cel puțin, cea mai profundă și argumentată încercare de a aborda acest subiect din istoria filozofiei occidentale.“

H. ALLISON

„Foarte puțini filozofi contemporani aprobă teoria kantiană în întregul ei, poate chiar nici unul; unii stâlpi ai edificiului kantian — cu deosebire noțiunea de eu rațional noumenal ca singură sursă a motivației morale — au fost aproape universal respinși.“

A. DENHAM

„Pentru Kant, ceva e *necesar* dacă e adevărat în toate lumile despre care, având constituția pe care o avem, putem avea experiențe.“

P. KITCHER

5.1. Sensul „deducției“ imperativului categoric

Comentatorii sunt unanimi în a susține că Secțiunea III a *Întemeierii metafizicii moravurilor* reprezintă partea cea mai dificilă și, poate, mai nesatisfăcătoare a lucrării lui Kant. Henry Allison, de pildă, vede în ea „unul dintre textele kantiene cele mai enigmatice“[199]. Iar Dieter Henrich apreciază că „argumentele lui Kant sunt neclare și ininteligibil aranjate și că tonul hotărât al expunerii maschează o pre-

---

[199] H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1991, p. 214.

zentare a concepției sale care nu e complet elaborată și despre al cărei caracter Kant nu e încă apt să vorbească într-o manieră liberă de obscurități și ambivalențe teoretice“[200].

Scopul principal al secțiunii este „stabilirea“ principiului suprem al moralității după ce în precedentele două secțiuni s-a încercat identificarea acestuia și articularea sa completă ca principiu *a priori* al moralei (*cf.* Pref. 13). La sfârșitul Secțiunii II, Kant se arăta convins că pentru a dovedi că moralitatea nu e o simplă „himeră“, ar trebui să arătăm că unicul principiu al moralei cuprins analitic în conceptul *a priori* de „autonomie a voinței“ (II, 77) este „adevărat“ și „absolut necesar“ ca propoziție sintetică *a priori* (II, 87). Acest ambițios obiectiv ar presupune — în contextul specific al filozofiei critice kantiene — o „deducție“ *a priori* a sa în cadrul unei Critici a rațiunii pure practice. Secțiunea III e menită să completeze elementele acestei Critici ce se dovedesc condiții *sine qua non* ale „deducției principiului moralității“.

În cadrul filozofiei critice kantiene, „deducție“ nu are sensul logic de derivare necesară a unei concluzii din premise adevărate. Analizând sensul deducției legii morale la Kant, Dieter Henrich observa că „încă din perioada timpurie a evoluției sale filozofice, el (Kant) a descoperit deja întrebarea cum putem argumenta în sprijinul unor propoziții care nu pot fi asigurate prin proceduri de demonstrație directă. Această întrebare se aplica și propozițiilor legate de îndoielile lui Hume. Kant a descoperit că o asemenea procedură poate consta numai în « critica subiectului » și a găsit că această formă de argumentare e prefigurată de procesele civile. Justificarea propozițiilor care nu pot fi demonstrate ca teoreme poate veni numai prin clarificarea originii lor“ — sau a presupozițiilor necesare care le conferă valabilitate,

[200] D. Henrich, *The Deduction of the Moral Law*, în P. Guyer (ed.), *Groundwork*…, p. 310.

adică prin „deducția“ lor[201]. În *Critica rațiunii pure* Kant explică faptul că, în acest sens *sui generis*, termenul „deducție“ e împrumutat din sfera juridică unde, atunci „când vorbesc despre drepturi și uzurpări, jurisconsulții disting, într-un litigiu, chestiunea de drept (*quid juris*) de chestiunea de fapt (*quid facti*) și, cerând de la amândouă dovadă, ei numesc dovada întâi, pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenției, *deducție*“ (CRP (1998), 118). De exemplu, „deducția“ unui drept dobândit (e.g. un drept de moștenire) constă în clarificarea *originii* legale a acelui drept (e.g. producerea unui testament valabil) astfel încât posesia lui să devină legitimă. În acest sens spune Henrich că „o deducție se referă prin definiție la o origine“[202]. Kant

[201] D. Henrich, *The Deduction of the Moral Law*, în P. Guyer (ed.), *Groundwork* ..., pp. 324–325.

[202] D. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction*, în E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, 1989, p. 35. Termenul „deducție“ era larg utilizat în acest sens în mediile juridice din vremea lui Kant, dar a devenit ulterior desuet, ceea ce explică dificultățile noastre de a-i capta înțelesul corect. După cum observă Henrich, practica juridică a „deducțiilor“ datează încă de la sfârșitul secolului al XIV-lea când a început publicarea unor lucrări care au ajuns să fie numite în secolul al XVIII-lea „scrieri despre deducții“. Ele conțineau justificarea unor pretenții legale controversate privind posesiunile și drepturile în litigiile dintre diferitele formațiuni statale ale Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană. O „deducție“ nu e însă o teorie amplă, fundamentată pe principii ultime, ci o argumentare scurtă și pertinentă menită să justifice în mod convingător o pretenție cu privire la legitimitatea unei posesiuni sau a unui uz. Ea nu e o „demonstrație“, ci o „probațiune“ (*probatione*). De exemplu, în cazul unui testament, e posibil să relatăm istoria lui factuală, (când a fost scris, în ce circumstanțe, cum a fost păstrat), să cântărim depozițiile diferiților martori: aceasta se numea *species facti* (relatarea faptelor). Dar dincolo de disputele, uneori inconcludente, ce pot avea loc în tribunal pe chestiunile de fapt, se poate aduce argumentul suprem al acelor probe juridice care transformă pretenția de posesiune în drept de proprietate (e.g. dacă testamentul ce stabi-

însuși folosește explicit conceptul de origine (mai exact, de „izvor") atunci când vorbește despre deducția conceptelor de spațiu și timp: „Am urmărit mai sus conceptele de spațiu și timp cu ajutorul unei deducții transcendentale până la izvoarele lor și am explicat și determinat valabilitatea lor obiectivă *a priori*" (CRP (1998), 120). Este vorba în cazul „deducțiilor" de o *argumentare*, de o „probațiune" (*probatio*), nu de o „demonstrație" logică strictă, care urmărește să dovedească valabilitatea legitimității unei pretenții controversate. Kant și-a forjat așadar o parte esențială a metodei sale filozofice pe modelul acestei metode juridice de probațiune. În *Critica rațiunii pure* el folosește termenul în diferite sensuri și în contexte diferite (deducție metafizică, deducție empirică, deducție transcendentală) — accepțiunea cea mai apropriată de cea care ne interesează pe noi aici fiind aceea de *deducție transcendentală* a categoriilor. În filozofia practică, răspunsul la o *questio juris* privitoare la principiul moralității este o „deducție" a acestuia dintr-o anumită origine neproblematică, origine concepută ca o condiție a posibilității sale. O deducție justifică, prin recurs la origine, valabilitatea pretenției ca principiul moralității, descoperit și formulat exact în secțiunile anterioare, să fie *autenticul* principiu, nu o simplă „himeră" cum susțin criticii empiriști ai eticii pure: „Deci cel ce ia moralitatea ca fiind ceva și nu doar ca pe o idee himerică lipsită de orice adevăr, trebuie să recunoască în același timp și principiul ei pe care l-am expus mai sus. ...Or, a arăta că moralitatea nu este o himeră — ceea ce și rezultă dacă imperativul categoric și, odată cu el, autonomia voinței sunt adevărate și absolut necesare ca principiu *a priori* — reclamă o *posibilă folosire sintetică a rațiunii practice pure*, folosire pe care însă nu îndrăznim să o prezentăm fără a o prefața cu o *critică* a înseși

lește acel drept e autentic și valabil) — aceasta e *questio juris* și stabilește în mod definitiv dreptul pretendentului.

acestei capacități a rațiunii, ale cărei trăsături principale, suficiente pentru țelul nostru, le vom expune în ultima secțiune" (II, 87).

În cadrul filozofiei practice, avem Ideea de „autonomie", și, „în Idee" (III, 15), principiul universal al moralității. Ne-am putea desigur întreba, în mod analog, ce legitimitate are pretenția noastră — foarte controversată, altfel — de a utiliza conceptul *a priori* de „autonomie" și, implicit, cel de principiu al moralității, adică de a susține că moralitatea constă în obligația de a ridica maximele acțiunilor la universalitatea unei legi morale, atâta vreme cât am recunoscut că în experiență nu găsim „un singur caz" în care să se poată demonstra cu certitudine că maxima unei acțiuni e întemeiată exclusiv pe legi morale (II, 2)? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să ne amintim că una din caracteristicile generale ale filozofiei lui Kant este aceea de a rezolva problema *justificării legitimității utilizării* tuturor conceptelor și principiilor *a priori* ale intelectului și rațiunii pentru care nu există dovezi convingătoare în experiență sau care chiar sunt contrazise de experiență — cum e cazul principiului moralității — printr-o *deducție transcendentală*. Aceste dovezi nu țin de probațiunea factuală (declarațiile martorilor în procese, exemple de legi morale sau de comportamente morale certe în experiența morală) (*quid facti*), ci trebuie să fie dovezi *a priori*, scoase numai din rațiune (*quid juris*). De altfel, Kant ne atrăsese încă din Prefață atenția că în cadrul metafizicii sale anti-empiriste,

> „temeiul obligației nu trebuie căutat în natura omului sau în circumstanțele lumii în care el e plasat, ci exclusiv *a priori* în conceptele rațiunii pure" (Pref. 7).

Evident, va trebui să ne așteptăm ca structura deducției transcendentale a principiului moralității să fie numai *în linii mari* aceeași cu a celei a categoriilor din filozofia teoretică („ca și cum" — III, 18), căci în primul caz noi nu mai justificăm o pretenție cognitivă (sinteza *a priori* a diversului

intuițiilor sensibile sub categorii), ci o pretenție practică (valabilitatea necesară și universală a principiului moralității ca principiu *determinant* al oricărei voințe parțial bune). Și deși procedura de „deducție“ a principiului rațiunii practice e mult mai puțin elaborată decât aceea a conceptelor intelectului — ba posibilitatea ei e contestată chiar de Kant în a doua sa Critică — *Întemeierea...* ne vorbește în trei rânduri, chiar dacă fără calificativul „transcendental“, despre „deducție“ : la III, 34 ni se amintește despre „deducția principiului suprem al moralității, ... imperativul categoric“; la III, 18 ni se vorbește despre „deducție“ într-un sens *analog* („ca și cum“) aceluia întâlnit în *Critica rațiunii pure* pentru deducția *transcendentală* a categoriilor intelectului, cu precizarea că e vorba acum de deducția principiului moralității în calitatea lui de propoziție sintetică *a priori*[203]; la III, 3, în schimb, avem a face cu „deducția conceptului de libertate din rațiunea practică pură și, odată cu ea, posibilitatea unui imperativ categoric“ — ceea ce Kant considera, în această fază a cercetării, o imposibilitate. E adevărat că în *Întemeiere...* Kant nu numește nicăieri această deducție „transcendentală“, ceea ce i-a făcut pe unii comentatori, bazați și pe negarea kantiană a posibilității unei filozofii transcendentale practice, să conteste posibilitatea, și chiar intenția, unei deducții transcendentale a principiului moralității (R. Brandt). În opoziție cu aceștia, aș vrea să susțin, în cele ce urmează, interpretarea că textul lui Kant spune altceva: în pasajul cel mai relevant pentru acest subiect (III, 18), Kant face o trimitere explicită la deducția *transcendentală* a categoriilor intelectului din filozofia teoretică, sugerând că aici am avea de-a face cu ceva asemănător. Nu discut acum dacă o asemenea deducție este posibilă, nici dacă între-

[203] Kant vorbește și în filozofia sa teoretică de deducția transcendentală *a unor principii*, a „principiilor matematice“, de pildă, altfel spus de posibilitatea lor în calitate de cunoștințe sintetice *a priori* (CRP (1998), 185).

prinderea din *Întemeiere...* este un succes, ci încerc doar să identific *intenția reală* a lui Kant. Alți autori, nu foarte convinși că I. Kant a încercat în mod serios o deducție a legii morale, evidențiază dificultățile textului, faptul că nu se distinge între demonstrație și deducție, între forma tare a deducției din *Critica rațiunii pure* și ipostaza ei mai slabă din *Întemeiere...*, între deducția Ideii de libertate și deducția imperativului categoric, între deducția unei legi morale și deducția Imperativului categoric etc. (D. Henrich). Există, desigur, și apărători ai prezenței în text a unei deducții transcendentale, fiecare reconstituind însă deducția în felul său. Henry Allison sintetizează situația exegezei acestei teme în felul următor: „Cu toate că există o unanimitate de păreri cu privire la faptul că încercarea (lui Kant) eșuează, există un slab acord în privința structurii efective a argumentului avansat de Kant. În fapt, nu este clar dacă avem o deducție a legii morale, a imperativului categoric, a libertății sau a tuturor trei; ori chiar dacă avem propriu-zis o « deducție »"[204].

În interpretarea pe care o ofer în paginile ce urmează voi propune să privim Secțiunea III ca fiind centrată pe derularea procedurii de „deducție" sau de „probațiune" a *Formulei autonomiei* în calitate de veritabil principiu al moralității și să înțelegem această procedură în *analogie* cu aceea a *deducției transcendentale* din prima Critică. Din cele spuse mai sus cu privire la sensul general al „deducției", rezultă în mod clar că în *Întemeiere...* procedura deducției transcendentale are ca sarcină principală să lege principiul moralității de o anume „origine" a sa. Această sarcină e una de clarificare a condițiilor posibilității sale ca principiu necesar și strict universal, adică un principiu având exact caracteristicile unei propoziții sintetice *a priori*. Iar aceste condiții și această origine țin de clarificarea constituției rațiunii practice pure — adică de realizarea unei „*critici* a chiar acestei

[204] H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 214.

capacități a rațiunii" (II, 87). Dacă această sarcină e rezolvată, atunci pretenția de a utiliza FA în calitate de principiu al moralității este prin aceasta *nemijlocit justificată*, în limitele circumscrise de această „origine". Prin „deducție", un principiu pus în evidență și exactificat în secțiunile anterioare, dar nu mai puțin controversat în ce privește pretenția sa de a fi principiul fundamental al eticii, anume principiul autonomiei, își câștigă legitimitatea prin lămurirea originilor sale, origini care se află în critica subiectului practic[205].

Așa cum în filozofia teoretică ne întrebam în ce condiții e posibilă utilizarea legitimă a categoriilor pentru a obține cunoaștere obiectivă, în filozofia practică ne vom întreba în ce condiții poate pretinde principiul moralității să *constrângă* voința oricărei ființe umane: „cum ar putea fi gândită constrângerea[206] voinței (empirice) pe care imperativul o exprimă în sarcina trasată" ? (II, 24). Secțiunea III e focalizată tocmai pe căutarea unui răspuns la această întrebare. Iar această „deducție" a imperativului categoric *nu* mi se pare a fi conținută doar în paragraful III, 18, cum se susține deseori, ci în paragrafele III, 1–19.

Cum Secțiunea III ne oferă elementele unei „critici" a rațiunii pure practice, adică a acelui „exercițiu preliminar" în raport cu „metafizica" prin care se „studiază facultatea rațiunii sub raportul oricărei cunoașteri pure *a priori*" (CRP (1998), 593), ea începe chiar cu lămurirea conceptului central de *rațiune practică*, echivalent cu acela de *voință rațională* (II, 12). Nota distinctivă a abordării e dată de scoaterea în avanscenă a caracteristicii definitorii a voinței raționale, aceea de a fi *liberă*. Așa se face că Secțiunea III începe, de

---

[205] D. Henrich, *The Deduction of the Moral Law*, în P. Guyer (ed.), *Groundwork* ...p. 324.

[206] Un imperativ e exprimat printr-o propoziție care cere agentului să facă ceva printr-un „trebuie". Această *necesitate practică* (obligația) este cea care trebuie explicată.

fapt, cu discutarea conceptului de *libertate*. În rezumat, discuția despre relația dintre libertate și legea morală revine la următoarele teze: (1) libertatea este „un fel de cauzalitate" a voinței și, în această calitate, voința trebuie, într-un anume sens, să fie guvernată de legi sau, în limbajul celei de-a doua *Critici*, să poată „sta sub" legi (o voință sustrasă legii e o absurditate) (III, 2); (2) fiind liberă, ea nu poate fi guvernată de legi ale naturii, care sunt *natural-necesare*, eteronome (opusul libertății); (3) prin urmare, ea trebuie să fie guvernată de legi de un fel diferit, de legi practice, raționale pe care și le dă singură (autonomie); (4) legea morală e tocmai tipul de lege auto-dată care se cere aici.

5.2. „Deducția principiului suprem al moralității" (III, 1–19)

Așa cum am amintit la începutul acestui capitol, „deducția" presupune în acest context explicarea *originii* lucrului dedus; în aceste condiții, nu poate fi trecută cu vederea legătura care există între conceptul metodologic de „deducție" și noțiunea epistemologică de „origine" a cunoașterii (sau, în cazul nostru, noțiunea practică de „origine" a valabilității necesare a principiului moralității). În acest context, întrebarea pe care Kant o pune atât de des: „Cum este posibil ....?", nu înseamnă a cere condițiile suficiente ale posesiei cunoașterii (sau ale posesiei unui principiu al moralei), ci, în condițiile existenței unor îndoieli cu privire la justificarea pretenției noastre de a fi în posesia unei cunoașteri autentice (a principiului autentic al moralității), ea ne îndeamnă să descoperim și să examinăm originea reală a pretenției noastre și, odată cu aceasta, sursa legitimității ei[207]. În mod

[207] D. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction*, în E. Förster (ed), *Kant's Transcendental Deductions*, p. 35.

analog, atunci când Kant întreabă „cum este posibil un imperativ categoric ?“ (III, 17) el are în vedere „deducția“ lui, dar nu indicând condițiile suficiente ale posesiei cunoașterii lui ca propoziție sintetică *a priori* (căci nu posedăm o asemenea cunoaștere[208]), ci, în condițiile existenței unor îndoieli cu privire la „realitatea“ lui, el ne îndeamnă să descoperim și să examinăm *originea* reală a pretenției de a avea un principiu suprem al moralității de această formă și, odată cu aceasta, sursa legitimității sale. Legătura dintre întrebarea „Cum e posibil imperativul categoric ?“ și specificul deducției transcendentale de a indica o „origine“ e explicit exprimată de Kant în III, 32: „Deci întrebarea: cum este posibil un imperativ categoric ?, poate primi ce-i drept un răspuns în măsura în care putem furniza singura presupoziție sub care el este posibil, anume ideea de libertate, precum și în măsura în care putem pricepe necesitatea acestei presupoziții, care e suficientă pentru ... a ne convinge de *valabilitatea acestui imperativ.*“ Problema *posibilității* imperativului categoric nu este altceva decât problema posibilității sintezei sale *a priori* sau, mai bine spus, problema indicării condițiilor în care propoziția sintetică *a priori* care exprimă un imperativ categoric este adevărată (II, 27–28)[209]. Ea este chiar problema „stabilirii“ principiului suprem al moralității anunțată în Prefață ca scop central al *Întemeierii...* (*Pref.* 13).

---

[208] Imperativul categoric ce exprimă principiul moralității este „este o propoziție practică sintetică *a priori*, iar întrucât înțelegerea posibilității propozițiilor de acest gen ridică atâtea probleme în cunoașterea teoretică, putem deduce ușor că înțelegerea posibilității lor în cunoașterea practică nu va fi cu nimic mai ușoară“ (II, 28).

[209] Condiția „posibilității“ unui imperativ categoric e formulată de D. Copp astfel: Propoziția „Trebuie să vrei X“ este un imperativ categoric *valabil* pentru orice ființă parțial rațională ddacă aceasta ar vrea efectiv să facă X dacă ar fi o ființă pur rațională (D. Copp, *The „Possibility“ of a Categorical Imperative: Kant's Groundwork, Part III*, Philosophical Perspectives, 6, Ethics, 1992, p. 264).

Linia argumentativă de ansamblu a fost refăcută de comentatori în felurite moduri; voi propune aici propriul meu decupaj al textului kantian, despre care cred că redă suficient de fidel intențiile autorului.

I. *Teze preliminare (III, 1–3)*

Kant își pregătește „deducția" prin introducerea a două definiții: aceea a „voinței" și aceea a „libertății voinței în sens negativ". Pentru a le înțelege, ar trebui să plecăm de la concepția uzuală cu privire la relația cauzală ca o relație natural-necesară — deci nomică — între cauză și efect, în care cauza e „altceva" decât efectul („*necesitatea naturală* este proprietatea cauzalității tuturor ființelor lipsite de rațiune de a fi determinate să acționeze de influența unor *cauze străine*" — III, 1). Prin ființe lipsite de rațiune Kant înțelege aici atât corpurile fizice cât și ființele neraționale, animalele. Dar și omul, privit numai în latura sa fenomenală, biopsihică, poate fi inclus în această categorie[210]. „Voința empirică" a unei astfel de ființe e privită ca un episod mintal care *cauzează* acțiuni externe, fiind la rându-i cauzată de „impulsuri" provenite din factori externi (stimuli). În primul paragraf („libertatea ar fi acea proprietate a acestei cauzalități de a putea acționa independent de cauze *determinante* străine"), Kant nu se referă însă la acest sens al voinței, ci la voința rațională *pură*, la voința unei ființe pri-

[210] „Kant susține la nivel empiric nu doar un determinism strict, ci de asemenea un determinism *psihologic*. Acțiunea umană e privită sub aspect empiric, fiind cauzată de caracterul empiric al agentului, definit ca o cauzalitate a rațiunii, împreună cu alte « cauze auxiliare ». … Factorii cauzali relevanți par a fi în bună măsură de natură psihologică, adică opinii, dorințe și intenții ale agentului" (H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 31). „Omul este el însuși un fenomen. Voința lui are un caracter empiric, care este cauza (empirică) a tuturor acțiunilor lui" (CRP (1998), 434).

vite ca inteligență, și care e o capacitate de a-și cauza *singură* acțiunile, prin principii raționale auto-date, *independent de orice cauze exterioare* (mobiluri). Această proprietate a voinței raționale, chiar dacă se referă doar la ființe raționale perfecte, sau la latura noumenală a ființelor imperfecte, se numește „libertate“ și în acest sens se poate spune că:

(1) Voința este un fel de *cauzalitate* aparținând ființelor raționale (III, 1).

Numai „un fel de“, pentru că ea nu trebuie identificată cu mult mai cunoscuta cauzalitate naturală. Voința liberă este o capacitate ce aparține numai ființelor raționale de a iniția printr-un act volitiv lanțuri cauzale ca episoade externe, fără ca acestea să fie consecința unor cauze anterioare externe. În forma ei pură, libertatea în sens negativ e o proprietate a unei voințe sfinte, *complet* sustrasă influențelor unor stimuli proveniți din natură. Ea se autodetermină prin legi ale sfințeniei și „cauzează“ acțiunile unei ființe sfinte. Voința ființelor raționale — fie ele umane sau divine — nu e altceva decât o *sui generis* „cauzalitate a rațiunii“. Atunci când Kant vorbește despre determinarea voinței prin principii ale rațiunii, el nu are desigur în vedere o relație de cauzalitate *naturală*. În prelegerile sale de etică din 1793 el numește cauzarea voinței animale prin stimuli externi *causa impulsiva per stimulum*, iar autocauzarea voinței raționale *causa impulsiva moralis*; de aici provine și distincția deja discutată dintre *stimuli* și *motive*. Kant caracterizează aceste două concepte astfel:

„Prin urmare, *causa impulsiva moralis* determină omul să acționeze conform legilor datoriei și este astfel o determinare obiectiv necesară a faptului că o acțiune *trebuie* să aibă loc, chiar dacă nu întotdeauna se întâmplă asta. Invers, înclinația, impulsul senzorial, *causa impulsiva* conform legilor naturale, determină doar acțiunea care *are loc*. În primul caz, așadar, temeiul determinării stă în intelect și rațiune, în subiectul însuși și nu în *cauze externe* și deci acțiunea e și ea fundamenta-

tă pe activitatea proprie a rațiunii (*spontaneitate*), pe abilitatea omului de a se determina singur prin rațiune" (LE, Vig., 262).

Aceste prelegeri de etică sunt interesante și pentru că evidențiază caracterul complex al cauzalității acțiunii. Dacă analizăm acest fenomen, observăm că, pe de o parte, Kant vorbește despre *cauzarea voinței* de către legile morale (mai exact, „dependența capacității de alegere de o lege care o necesitează ca proxima ei cauză", cauzarea lui *Willkür* de către *Wille*) și, pe de altă parte, despre *cauzarea acțiunii* de către voință (de către *Willkür*; *„causa impulsiva* ... determină omul să acționeze"); cum însă în cazul determinării prin principii raționale voința rațională și rațiunea practică sunt unul și același lucru, rezultă că principiile morale care determină voința sunt totodată cauzele acțiunilor, iar voința rațională (în sens larg) este o *causa sui* (LE, Vig., 261–262). Kant nu distinge toate aceste semnificații în primele paragrafe ale Secțiunii III, ceea ce a dat multă bătaie de cap comentatorilor. Ipoteza mea este că nu a făcut-o în mod *deliberat*, din rațiuni de didactică a expunerii, căci tocmai datorită nedistingerii explicite și sistematice între cele două ordini ale lumii — ordinea sensibilă și cea inteligibilă — va putea el evidenția dificultatea numită „un fel de cerc vicios", iar aceasta îi va permite să propună ca soluție de depășire a ei chiar explicitarea și teoretizarea acestei distincții. Kant pare a avea în vedere în acest fragment mai degrabă voința unor ființe raționale imperfecte, cum sunt ființele umane, adică ființe a căror voință e *determinată* de principii raționale dar e și *afectată* de mobiluri externe („cauze străine"). Ca ființe empirice, oamenii aparțin ordinii deterministe naturale și sunt, în acest sens, lipsiți de libertate, ca orice alt „lucru"; dar ei pot fi priviți totodată și ca aparținând unei ordini raționale și, în acest sens, sunt *liberi*. Omul, așa cum îl *observăm* noi (în cadrul cercetărilor de fiziologie ori de antropologie), aparține ordinii empirice (CRP (1998), 433). Însă, în măsura în care facem un exercițiu min-

tal de trecere la limită și eliminăm treptat toate influențele senzoriale externe, putem gândi conceptul unei „voințe sfinte" care e sustrasă *complet* influenței unor „cauze străine" (cauzalității naturale a înclinațiilor)[211]. Această proprietate a voinței sfinte de a fi complet sustrasă influenței cauzelor empirice este numită, în cel mai propriu sens al cuvântului, *libertate în sens negativ.* „Dar dacă examinăm aceleași acțiuni din punctul de vedere al rațiunii și anume nu al celei speculative, ... ci exclusiv al rațiunii întrucât ea însăși este cauza care le *produce*, într-un cuvânt ... al rațiunii *în sens practic*, atunci găsim o cu totul altă regulă și ordine decât ordinea naturală" — ordinea *libertății* (CRP (1998), 443).

(2) Voința *liberă în sens negativ* este voința care nu e *determinată* de cauze exterioare, mai precis de mobiluri sensibile (III, 1).

Dacă această sustragere de la rigorile determinismului natural e totală, nu mai avem aici o voință aparținând unei ființe empirice, ci uneia *non-empirice* (termenul e folosit ca sinonim cu „non-sensibile" sau „inteligibile" — *cf.* CRP (1998), 427):

„Dar potrivit caracterului inteligibil (deși despre el nu putem avea în realitate decât un concept general), același subiect ar trebui declarat liber de orice influență a sensibilității și de orice determinare prin fenomene; și cum în el, întrucât este *noumenon*, nu se *întâmplă* nimic, și cum nu se întâlnește nici o schimbare care reclamă o determinare dinamică în timp și, prin urmare, nici o legătură cu fenomenele în calitate de cauze, această ființă activă ar fi, în acțiunile ei, independentă și liberă de orice necesitate a naturii, care se întâlnește numai în lumea sensibilă. Despre ea s-ar putea spune foarte just că își începe *de la sine* efectele în lumea sensibilă" (CRP (1998), 428).

---

[211] „Ca și un înger, o ființă de acest fel nu poate fi în nici un fel gândită ca existând, ci ea este pentru filozof numai o Idee" (LE, Vig., 259).

Este clar că I. Kant folosește termenul „maximă", la fel ca și pe cel de „acțiune", fără precauțiile lingvistice necesare; ființele pur raționale și voințele absolut bune sunt determinate de ceea ce ar trebui să numim, eventual, *maxime inteligibile*, maxime care ar cauza *acțiuni inteligibile*[212]. Însuși conceptul de cauzalitate e, aici, unul inedit: acela al unei *cauzalități inteligibile sau noumenale*, diferită de cauzalitatea fizică prin aceea că relația dintre cauză și efect nu e o relație a cauzei cu „*ceva diferit* ca efect" (ci e o relație a cauzei cu ea însăși) și nu se petrece în timp (III, 3)[213]. Dacă vrem să dăm fragmentului sensul corect, va trebui să acceptăm că există maxime inteligibile și acțiuni inteligibile și că la *acestea* se referă Kant aici. Lumea inteligibilă e mulțimea tuturor agenților absolut raționali (ceea ce e numai o Idee), a voințelor perfect bune, care își dau și sunt determinate de *maxime inteligibile* (ceea ce e totuna cu „legile" inteligibile, căci maxima unei ființe raționale fără simțuri externe și interne este în același timp pentru ea o *lege* obiectivă — aceasta și explică utilizarea indistinctă a cuvintelor „maximă" și „lege" atunci când se vorbește de lumea inteligibilă — vezi și III, 26) care se află în „acord" cu *principiul inteligibil al moralei* (III, 26). Acest principiu inteligibil al moralei structurează întreaga lume inteligibilă și întemeiază legile inteligibile ale moralei, tot așa cum principiul cauzalității naturale structurează natura în genere. De aceea Kant îl și

---

[212] În agentul inteligibil „nu s-ar *naște*, nici n-ar *dispărea* nici o acțiune, prin urmare nici n-ar fi supusă legii oricărei determinări de timp" (CRP (1998), 427).

[213] Voința absolut bună e o „cauză rațională care e activă prin intermediul rațiunii" (III, 27). Acest concept de *cauză noumenală* este bine prezentat în *Prolegomene*: „în cazul acesta (al libertății), *cauza* nu ar trebui, potrivit cauzalității ei, să depindă de determinările temporale ale stării ei, cu alte cuvinte, ea *nu ar trebui să fie un fenomen*, adică ar trebui să fie concepută ca *lucru în sine* și numai efectele ei ar trebui să fie socotite drept *fenomene*" (P. 53).

numește mai târziu „legea cauzalității prin libertate" (CRPr., 136). Și tocmai de aceea el are — și nici nu poate să nu aibă — o formă descriptivă (vezi, de pildă, în III, 3).

Kant distinge în *Critica rațiunii pure* între „libertatea în sens cosmologic", care e o Idee transcendentală (capacitatea de a începe *de la sine* o serie cauzală, fără a se afla la rându-i sub o altă cauză anterioară în timp) și „libertatea în sens practic", care e o proprietate a voinței de a fi „independentă de *constrângerea* impulsurilor sensibilității". Desigur, acest ultim sens al libertății e unul ce presupune o *gradualizare*: „Căci o voință este *sensibilă* când este *afectată patologic* (de către mobilele sensibilității); ea se numește *animalică* (*arbitrium brutum*) când poate fi *necesitată patologic.* Voința umană este fără îndoială un *arbitrium sensitivum*, dar nu *brutum*, ci *liberum*, fiindcă sensibilitatea nu face necesară acțiunea voinței, ci în om se află o putere de a se determina de la sine, independent de constrângerea impulsurilor sensibilității" (CRP (1998), 424–425). Iată cum explica profesorul Kant aceeași chestiune în unul din cursurile sale din perioada de maturitate: „Deoarece înclinațiile senzoriale ale omului sunt temeiul prin care el e afectat în așa fel încât să acționeze contrar legii, și prin care acțiunile sale devin deci morale într-o manieră subiectiv contingentă, este clar că Dumnezeu nu are datorii. ... Faptul că omul trebuie să acționeze în acord sau în adecvare cu legile morale poate avea loc numai *în măsura* în care el și-a reprimat și stăpânit, prin legea morală, înclinațiile pe care le nutrește de a devia de la lege sau a face contrariul" (LE, Vig., 260).

Din acest concept negativ de libertate, Kant *deduce* și un concept pozitiv. Dar mai întâi el observă:

(3) Conceptul de cauzalitate în general este o relație nomică; el presupune conceptul de *lege* (III, 2).

Lucrurile stau astfel deoarece relația cauzală este o relație universală și necesară între anumite cauze și anumite efecte, ceea ce reprezintă chiar definiția unei relații *legice* (vezi și CRP (1998), 427). Din (2) și (3) rezultă:

(4) Cauzalitatea voinței raționale („cauzalitatea rațiunii") nu poate fi gândită independent de conceptul de lege; dar, cum am văzut, ea nu poate fi guvernată de legile naturii și necesitatea ei nu poate fi necesitatea naturală a acestor legi (III, 2).

Atunci, din (3) și (4) rezultă că voința e o cauzalitate a rațiunii după legi „de un gen special", *legile rațiunii practice* (care sunt judecăți ale rațiunii practice). Această concluzie rezultă univoc, prin excluziune, din alternativa pe care ne-o propune Kant: „Cu privire la ceea ce se întâmplă nu se pot concepe decât două feluri de cauzalitate: sau cauzalitatea potrivit *naturii*, sau cauzalitatea din *libertate*" (CRP (1998), 424). Așadar:

(5) Voința rațională (liberă) e o cauzalitate a rațiunii în conformitate cu legile practice, e o cauzalitate din libertate.

Libertatea voinței, prin urmare, are sensul de independență a voinței de legile naturii, dar de dependență a ei de legile rațiunii practice. Și pentru că „voința nu este nimic altceva decât rațiune practică" (II, 12), aceste legi practice nu pot fi în nici un sens *exterioare* voinței (de pildă, derivate din rațiunea lui Dumnezeu sau din voința instituțiilor statului) căci atunci s-ar confunda cu cele naturale în ceea ce privește caracterul lor *heteronom*: ele trebuie să fie legi practice *date de voința însăși.* Aceasta nu se află sub legi și cauze străine ei însăși, ci este *causa sui*. Proprietatea voinței de a-și da singură legi se numește „autonomie". Autonomia este sinonimă cu libertatea în sens *pozitiv*.

(6) Libertatea voinței în sens *pozitiv* e totuna cu *autonomia voinței* (III, 2).

„Ce altceva poate fi libertatea voinței decât autonomie, adică *proprietatea voinței de a-și fi sieși lege*“ (III, 2). Acum, Kant observă că:

(7) Propoziția „Voința își este sieși lege în toate acțiunile ei“ (voința rațională e autonomă) este un alt fel de a exprima sinteza dintre FSI și FLU, adică FA, cu alte cuvinte *Principiul suprem al moralității* (III, 2).

Iată ce spune el: „Propoziția « Voința își este sieși lege în toate acțiunile ei » desemnează doar principiul de a nu acționa după nici o altă maximă decât aceea care se poate avea pe ea însăși ca obiect și ca lege universală. Aceasta este chiar formula imperativului categoric și a principiului moralității“ (III, 2). Aici, propoziția „voința își este sieși lege în toate acțiunile“ e o formulare a FA; „a nu acționa după nici o altă maximă decât aceea care se poate avea pe ea însăși drept obiect“ e o formulare a FSI; iar expresia „ca lege universală“ e o trimitere directă la FLU. Aceasta arată în plus că principiul suprem al moralității e *conținut analitic* în conceptul de libertate (autonomie) a voinței — un rezultat la care se ajunsese, de altfel, încă din Secțiunea II.

Din (6) și (7) rezultă că:

(8) „Libertatea voinței“ e totuna cu „autonomia voinței“ și e totuna cu „voința aflată sub legile morale“ (adică sub *principiul* acestor legi, FA).

Toate acestea explică aserțiunea lui Kant:

(9) „Dacă presupunem libertatea voinței, atunci moralitatea, împreună cu principiul ei, decurge din ea prin simpla descompunere a acestui concept“ (III, 3).

Prin urmare, soluția cea mai simplă pentru a justifica *realitatea* unui imperativ categoric în calitate de principiu al

moralității ar fi să-l originăm, dacă am putea, în *realitatea* libertății voinței din care el poate fi derivat analitic. Comentatorii au observat că I. Kant a cochetat un număr de ani (anii 1770) cu o asemenea strategie argumentativă, dar a abandonat-o atunci când a ajuns la concluzia că nu poate da o demonstrație teoretică a realității libertății voinței. Deducția principiului moralității trebuia *originată* în altă parte. Dar unde?

Înainte de a căuta un răspuns la această întrebare, să remarcăm că I. Kant repetă avertismentul că deși principiul moralității poate fi derivat analitic din conceptul de libertate, el nu este o propoziție analitică. Constrângerea voinței pe care imperativul categoric o exprimă (*trebuie*-le categoric) are alt sens decât constrângerea voinței prin imperative ipotetice (imperativele abilității, prudenței se disting clar de cele categorice prin „*inegalitatea* constrângerii voinței" — II, 22). Un imperativ ipotetic de forma „Trebuie să vrei să faci X dacă vrei să obții Y" este analitic *dacă știu* că pentru a obține scopul Y e necesar să fac X. X este aici conținut analitic în „a vrea Y": „Imperativul (abilității) scoate conceptul acțiunilor necesare pentru un scop (adică X) chiar din conceptul unui act de a vrea acest scop" (II, 24). Deci dacă e dat scopul Y, atunci e *logic imposibil* (inconceptibil) să nu vrei mijlocul X dacă știi că acesta e indispensabil pentru producerea lui Y. De aici concluzia lui Kant: „Prin urmare, nu există nici o dificultate cu privire la *posibilitatea* unui asemenea imperativ" (II, 25)[214]. Dar dacă schimb

[214] Problema posibilității imperativului ipotetic e problema explicării sensului lui „trebuie" ipotetic: în ce sens *trebuie* să (e *necesar* să, nu pot să nu) fac X, dacă vreau să obțin Y? Kant spune că întrebarea „cum sunt posibile imperativele" categorice sau ipotetice e întrebarea „cum ar putea fi gândită *constrângerea* voinței pe care imperativul o exprimă" (II, 24). Această necesitare practică e una slabă, căci relativă la scop.

scopul, e evident că imperativul ipotetic devine *contingent* (II, 27). El nu are necesitate, adică o universalitate strictă, ci e *relativ* la scop.

Imperativul categoric nu e însă unul de acest tip și deci nu pot miza pe incluziunea analitică întâlnită mai sus. Predicatul său nu e conținut analitic în subiect (III, 3). Necesitatea lui e una absolută, fără excepție, căci în nici o circumstanță posibilă el nu poate deveni contingent (II, 27). În plus, spre deosebire de imperativele ipotetice, lui nu-i corespunde nici un exemplu în experiență, prin urmare, nu are cum să fie o propoziție *a posteriori*. Rezultă cu necesitate că:

(10) Imperativul categoric ce exprimă principiul suprem al moralității e o propoziție *sintetică a priori* (III, 3).

Întrebarea e: cum putem gândi în acest caz *necesitarea categorică*, faptul că trebuie să faci X, că e practic necesar să faci X, că nu poți practic să nu faci X, chiar dacă nu ai nici un scop subiectiv Y din care să scoți analitic X? Dovedirea valabilității sale *necesare și universale* (a posibilității sale ca propoziție sintetică *a priori*) nu se poate face deci prin simplă analiză conceptuală (așa cum se făcuse justificarea valabilității imperativelor ipotetice ale abilității și prudenței) și nici plecând de la datele experienței. El trebuie justificat altfel („dedus“), dar într-o manieră *a priori*. Mi se pare că pot detecta în textul lui Kant doi pași în „deducția“ imperativului categoric: el începe cu dovedirea valabilității necesare și universale a fațetei *inteligibile* a imperativului categoric (principiul descriptiv), pentru a se ajunge, pe baza acesteia, într-un al doilea pas, la justificarea valabilității imperativului categoric propriu-zis (principiul prescriptiv).

II. *Primul pas: deducția principiului moralității pentru o voință sfântă (III, 3–17)*

Am văzut în capitolul anterior că formulele imperativului moral (FLU, FSI și FA) au un caracter dual: ele sunt un *compositum* de două teze interdependente cu privire la determinarea voinței — o teză *prescriptivă* de prim-plan, referitoare la determinarea voinței umane, și o teză *descriptivă* implicită, care descrie cum *ar fi* determinată o voință umană dacă ar fi perfectă din punct de vedere moral (o voință sfântă). Este deci cât se poate de firesc să începem „deducția" imperativului categoric cu „deducția" tezei descriptive care reprezintă totodată temeiul inteligibil al valabilității universale și necesare a tezelor prescriptive[215]. E vorba de ceea ce Kant numește „principiul autonomiei voinței *pure*" (III, 17). Așa se explică de ce Kant începe, în III, 3, „probațiunea" valabilității necesare și universale a imperativului categoric ce e principiu al moralității cu „deducția" acestuia pentru o voință sfântă. Acest principiu inteligibil (PIM = FA_i), obținut din analiza conceptului de „libertate" (sau „autonomie") a voinței, e formulat astfel:

(PIM) „[O voință absolut bună] este [aceea a cărei maximă, privită ca lege universală, se poate conține de fiecare dată pe sine]" (III, 3).

Am inclus în paranteze pătrate subiectul și predicatul acestei propoziții *descriptive* care *explică* funcționarea mecanismului unei voințe desăvârșite moral. Ea spune, mai exact: O voință absolut bună este aceea a cărei maximă se conține cu *necesitate absolută* pe sine considerată ca lege

[215] Căci dacă „Trebuie X" e adevărat pentru o ființă sensibilă dacă *X e înfăptuit cu necesitate noumenală de orice ființă rațională sfântă*, atunci pentru a arăta că *definiendum*-ul e *adevărat*, trebuie arătat mai întâi că *definiens*-ul e adevărat.

universală. Întrebarea este: cum se explică această *necesitate* a identității dintre maxima oricărui act volitiv al unei voințe absolut bune și legea obiectivă ? De ce o voință absolut bună *nu poate să nu vrea* decât astfel de maxime ? În cazul imperativelor ipotetice, necesitatea lor relativă se explică prin aceea că noi „derivăm analitic actul volitiv al unei acțiuni dintr-un alt act volitiv deja presupus“ (II, 28n). Adică derivăm analitic (cu necesitate logică) maxima „Vreau mijloacele X“ din actul volitiv „Vreau scopul Y la care mijloacele X conduc cu necesitate“. În acest caz, eu „leg acțiunea (X) de voință“ în mod necesar (deși numai subiectiv) presupunând drept condiție voința unui scop subiectiv (Y) în care X e inclus. În cazul imperativului categoric, însă, eu „leg nemijlocit actul volitiv al unei acțiuni de conceptul voinței unei ființe raționale ca pe ceva ce nu e conținut în el“ (II, 28n). Altfel spus, „Vreau“ e legat aici cu *necesitate absolută* de „X (o maximă care se conține pe sine considerată ca lege universală)“, fără a presupune drept condiție vreun scop subiectiv, și problema e acum de a explica această legătură absolut necesară, dat fiind că „din descompunerea conceptului unei voințe absolut bune nu poate fi găsită această proprietate a maximei“, anume aceea de a fi identică totodată cu legea obiectivă (III, 3). „Voință absolut bună“ înseamnă „voință care nu poate fi rea“, adică voință „a cărei maximă nu se poate contrazice niciodată pe sine atunci când e transformată în lege universală“ (II, 73). Dar „noi nu avem o voință atât de perfectă“ (II, 28n) și, prin urmare, „nu putem dovedi cu certitudine, prin nici un exemplu, că voința este determinată aici doar de lege, fără alte mobiluri, deși lucrurile par să stea astfel“ (II, 26). Deci din conceptul de voință absolut bună nu poate fi scos principiul moralității. El rămâne un principiu *sintetic a priori*. Ca și în cazul oricărei alte propoziții sintetice *a priori*, întrebarea care se pune este: pe ce temei putem atribui *subiectului*

(„voință absolut bună“) *predicatul* indicat de propoziție (a fi determinată de maxime care se pot conține întotdeauna pe sine ca legi universale)? Ca în toate cazurile de acest fel, se cere și aici „un al treilea termen“ — în care să se regăsească și care să lege între ei termenul-subiect și termenul-predicat. „Acest al treilea ceva“ — ne spune Kant — nu e în mod direct Ideea de libertate, care a fost numai „presupusă“ până acum, ci ceva „spre care ne îndrumă“ Ideea de libertate. Deocamdată, nu știm ce este acest ceva și putem nota doar că:

(11) Pentru a realiza în cazul (PIM) sinteza *a priori*, adică pentru a dovedi „posibilitatea“ principiului moralității pentru o voință absolut bună, avem nevoie de un „al treilea termen“ (pe care deocamdată nu îl avem) (III, 3).

Să căutăm așadar care este acest „al treilea termen“ spre care ne îndrumă conceptul de libertate a voinței. Pentru aceasta e bine să notăm că I. Kant pare să fi avut în minte în această fază a argumentării trei căi posibile de a întemeia principiul moralității plecând de la ideea de libertate. Prima, să demonstreze realitatea obiectivă a libertății în ființa umană și să deducă analitic de aici realitatea principiului moralității. Cale închisă, căci nu putem avea nici o *cunoștință* despre libertatea ființei umane, ei necorespunzându-i nici o intuiție sensibilă; în schimb, „putem *gândi* libertatea“ (CRP (1998), 38–39) ca Idee a rațiunii practice: „libertatea este numai o Idee a cărei realitate obiectivă nu poate fi în nici un fel pusă în evidență după legi ale naturii și deci nici în vreo experiență posibilă“ (III, 29). A doua cale este să *presupunem* libertatea și să derivăm analitic din ea principiul moralității. Strategie mult prea slabă, căci principiul moralității nu ar fi atunci decât o presupoziție *arbitrară*. În fine, a treia cale este aceea de a arăta că libertatea este o presupoziție, dar o presupoziție de un tip special, o presupoziție

necesară a rațiunii practice. După ce Kant a cochetat, cum am văzut, mai mulți ani cu prima variantă și a ajuns la concluzia imposibilității ei (CRP (1998), 40, 41, 437), el recurge aici la această din urmă strategie: „Urmez această cale — aceea de a presupune libertatea numai ca *idee* pe care ființele raționale o pun la baza acțiunilor lor .... pentru a nu fi obligat să demonstrez libertatea și în aspectul ei teoretic“ (III, 4n). Argumentul lui Kant pentru această opțiune este că:

(12) Noi nu putem gândi voința morală a unei ființe raționale (care își *auto*-determină în mod rațional acțiunile) *decât* dacă o *presupunem* ca fiind prin natura ei liberă — adică decât dacă o presupunem „sub Ideea de libertate“.

Paragraful III, 4 e consacrat justificării libertății ca *presupoziție necesară*. El spune, în esență, următoarele:

(i) O ființă rațională are o voință (o rațiune practică), adică o cauzalitate *proprie* în raport cu acțiunile sale;

(ii) Dacă voința unei ființe raționale ar fi determinată din afară (heteronomie), atunci nu am putea spune că *ea* (rațiunea practică însăși) și-a determinat acțiunile, ci anumite impulsuri exterioare i le-au determinat;

(iii) Deci e contradictoriu (imposibil) să gândim o voință rațională (o rațiune practică) care, în mod conștient, își primește judecățile *proprii* dintr-un impuls extern (căci atunci puterea de judecare nu i-ar aparține ei înseși, ci unui factor extern);

(iv) Deci e *necesar* ca o voință rațională să se gândească pe sine (la modul ideal) ca *autoarea propriilor sale judecăți și principii*, absolut independent de influențele străine;

(v) Cu alte cuvinte, o voință rațională e imposibil să se gândească pe sine în toată puritatea ei (în definiția ei) altfel decât ca *liberă* (sau *autonomă*);

(vi) Deci orice ființă rațională nu-și poate gândi cauzalitatea propriei voințe în raport cu acțiunile sale decât „sub Ideea de libertate“, sub *presupoziția necesară* că, în calitate de concept-limită al rațiunii, ea este o voință „autonomă“. Q.e.d.

Rezultă că pentru Kant comportamentul moral e o formă de comportament rațional; principiile morale vor fi așadar principii ale acelei utilizări a rațiunii care poate determina urmărirea unor scopuri, anume rațiunea practică. A concepe o ființă rațională în toată puritatea comportamentului ei moral, deci ca autoare a acțiunilor sale fără nici o referire la nevoile sau interesele ei ca ființă sensibilă, înseamnă a o presupune „sub Ideea de libertate“, altfel spus a o *gândi* ca o *ființă inteligibilă* a cărei voință este liberă. Altfel ar trebui să acceptăm că nu ea însăși, ci varii cauze exterioare (naturale) îi determină acțiunile de care ea nu mai este, sau nu mai e întru totul, responsabilă. Noi nu putem gândi acțiunile raționale (în particular cele morale) ale căror autori sunt ființele raționale (spre deosebire de comportamentul instinctual animal) *decât* sub presupoziția libertății voinței acestora, deci ca acțiuni determinate numai de principii raționale. Mi se pare că „originea“ deducției transcendentale a imperativului categoric ca principiu al moralei se află în acest punct: *necesitatea presupunerii libertății voinței* (autonomiei voinței) pentru a putea explica raționalitatea (moralitatea) acțiunilor; plecând de la o asemenea presupoziție — de data aceasta *nearbitrară* — putem încerca să construim acum o „probațiune“ pentru a ne „convinge“ de valabilitatea universală a imperativului moral, deși nu una pentru a ne convinge de *realitatea* libertății voinței (III, 32). Paragraful III, 5 sintetizează esența demersului de mai sus:

„Am redus în cele din urmă conceptul determinat al moralității la ideea de libertate; dar nu am putut demonstra realitatea acesteia nici măcar în noi înșine și în natura umană; am văzut numai că trebuie să o presupunem dacă vrem să gândim

o ființă ca rațională și conștientă de cauzalitatea ei cu privire la acțiuni, altfel spus, înzestrată cu o voință, și astfel descoperim că tocmai pe același temei trebuie să atribuim fiecărei ființe dotate cu rațiune și voință această proprietate de a se determina pe sine la acțiune sub ideea libertății sale."

Dar se pare că nici în felul acesta nu am avansat prea mult în identificarea „temeiului" „valabilității și a necesității practice" a principiului moralității (III, 7), deoarece se dovedește că presupoziția *necesară* a libertății voinței ne conduce la „un fel de cerc" (III, 9), de fapt la un *petitio principii* (III, 16): am presupus libertatea în sens negativ (independența totală de cauze empirice externe, de impulsuri și înclinații) pentru a ne gândi liberi în sens pozitiv, adică autonomi (adică sub legi morale auto-date), pentru ca apoi să ne gândim ca liberi în sens pozitiv (autonomi) tocmai pentru că ne-am presupus sustrași determinismului natural (adică liberi în sens negativ). Cu alte cuvinte, am explicat un concept (autonomia, a ne afla „sub legi morale", sub FA) printr-un alt concept (libertatea în sens negativ) pe care l-am presupus *anume* pentru a reuși să-l explicăm pe primul. Acesta este celebrul argument al „cercului vicios", mult comentat de critică. Iată fragmentul:

„Trebuie să recunoaștem sincer că aici apare un fel de cerc din care se pare că nu putem ieși. Ne presupunem a fi liberi în ordinea cauzelor eficiente pentru a ne gândi în ordinea scopurilor ca aflându-ne sub legi morale iar apoi ne gândim ca fiind supuși acestor legi pentru că ne-am atribuit nouă înșine libertatea voinței; căci libertatea și propria legislare a voinței sunt, ambele, autonomie și, prin urmare, concepte reciproce (*Wechselbegriffe*), și tocmai din acest motiv nici unul dintre ele nu poate fi folosit pentru a-l explica pe celălalt și a-i servi drept temei, ci poate, cel mult, să fie folosit în scopul logic de a reduce reprezentările doar aparent deosebite ale aceluiași obiect la un singur concept (așa cum reducem diferitele fracții de aceeași valoare la forma lor ireductibilă)." (III, 9)

Sensul acestui cerc vicios — „care a pus în dificultate generații de comentatori“ (H. Allison) — a beneficiat de numeroase interpretări. Iată cum văd eu lucrurile. A ne gândi pe noi înșine, ca *oameni*, în calitate de ființe propriu-zis morale înseamnă a ne putea gândi ca având o voință determinată de *legi morale* fără amestecul unor „cauze străine“ (impulsuri, înclinații, scopuri empirice): altfel spus, ca având o voință determinată doar de „forma“ legilor ei, nu de vreo „materie“ a lor. În acest scop trebuie să eliminăm „materia“ din determinismul voinței umane. Am putea face acest lucru (dat fiind că suntem totuși ființe sensibile, supuse inevitabil determinismului natural) doar *presupunând* o voință rațională a omului, deci o cauzalitate a acțiunilor sale, complet independentă de cauzele empirice exterioare, complet sustrasă legilor newtoniene ale determinismului natural: i.e. o voință „liberă“ (în sens negativ) (III, 1). Acesta e sensul frazei: „Ne presupunem a fi liberi în ordinea cauzelor eficiente pentru a ne gândi în ordinea scopurilor ca aflându-ne sub legi morale“ (III, 9).

Dar când ajungem să explicăm moralitatea, adică să explicăm de unde provine forța constrângătoare a legii morale sub care se află voința noastră, noi apelăm tocmai la presupoziția libertății (negative), abia introdusă și spunem că o voință rațională liberă (în sens negativ) este totuși „determinată“ de ceva (chiar dacă nu de cauze și legi externe, heteronome), anume de legi ne-heteronome, de legi practice (morale), pe care neprimindu-le din exterior (natură) trebuie să presupunem că și le dă singură (autonomie). O voință aflată sub legi morale pe care și le auto-dă (prin capacitatea de „auto-legislare a voinței“) se numește voință „liberă“ (în sens pozitiv) (III, 2).

Acum, dacă vrem să demonstrăm (cum ne-am propus aici) realitatea și necesitatea obiectivă a legii morale, adică proprietatea de „auto-legislare a voinței“ (libertate în sens pozitiv sau autonomie), trebuie să apelăm la conceptul de

libertate (în sens negativ): or realitatea acestuia nu e decât *presupusă tocmai în acest scop*, nu demonstrată. În acest sens zice Kant: „Ne gândim ca fiind supuși acestor legi, (numai) pentru că ne-am atribuit nouă înșine libertatea voinței." Demonstrarea valabilității obiective a principiului moralității (FA) se întemeiază așadar pe nisipurile mișcătoare ale *presupoziției* libertății (negative) introduse *anume* pentru a justifica autonomia, și tocmai de aceea ea e nesatisfăcătoare. Scopul discuției cu privire la „cercul vicios" e acela de a arăta că e imposibil să întemeiem *logic* „legea morală" (FA) pe Ideea de libertate (în sens negativ) și, în ultimă instanță, pe Ideea de autonomie.

(13) Acest cerc vicios e cauzat, în opinia lui Kant, de faptul că „libertate" (în sens negativ) și „autolegislare a voinței" (autonomie) sunt „concepte reciproce" (*Wechselbegriffe*), deci care nu pot fi explicate unul prin apel la celălalt și nu pot constitui unul temeiul logic al celuilalt (III, 9).

Prin „concepte reciproce" (*conceptus reciproci*) Kant înțelege conceptele „care au sferă identică"[216]. Altfel spus, conceptele care au același denotat (se aplică exact la aceleași obiecte), deși au sensuri diferite. Spre a lua un exemplu contemporan mult discutat: conceptele „luceafărul de dimineață" și „luceafărul de seară" sunt două concepte cu sensuri diferite dar care au același denotat, *planeta Venus*. În mod analog, Kant spune: conceptul de „libertate" (în sens negativ) și conceptul de „autolegislare a voinței" sunt „concepte reciproce" pentru că au același denotat: *voința autonomă* (III, 9). Despre acest *același* denotat ele spun lucruri diferite, căci descriu *parțial* unul și același obiect — autonomia (sunt „reprezentări doar aparent deosebite ale aceluiași obiect": prima spune că o voință autonomă e

[216] I. Kant, *Logica generală*, p. 151.

sustrasă complet determinismului natural, a doua că ea e supusă propriei legislații raționale). Dar ele nu pot fi puse unul în locul altuia în orice context, căci nu sunt sinonime. Și nici nu îl putem explica pe unul dintre ele prin celălalt căci explicația ar fi circulară, ele semnificând, ambele, proprietăți ale *aceluiași* obiect. Nu putem lămuri conținutul conceptului „luceafărul de dimineață" spunând că acesta este „luceafărul de seară", căci ambele descripții exprimă proprietăți ale planetei Venus. La fel, nu putem spune că „libertatea" (= „proprietatea acelei cauzalități de a putea acționa independent de cauze determinante *străine*") este „autolegislare a voinței" (= „proprietatea voinței de a-și fi sieși lege") căci ambele sunt proprietăți ale *autonomiei voinței* (= o autocauzalitate a voinței *numai* după legi practice). În schimb, putem spune că planeta Venus este luceafărul de dimineață și luceafărul de seară, după cum putem aduce logic sub același concept de „autonomie" conceptele (diferite) de libertate și de autolegislare a voinței. Acest proces logic e analog aceluia de reducere a două fracții diferite, egale ca valoare, la unica lor formă ireductibilă: e.g. fracțiile 12/8 și 18/12 „sunt ambele" (au ambele ca formă ireductibilă) fracția 3/2. Se poate spune că fracțiile în cauză desemnează numărul rațional 3/2, așa cum conceptul de „libertate" (în sens negativ) și acela de „propria legislare a voinței" *denotă* același obiect: autonomia voinței.

Din această analiză nu rezultă echivalența logică dintre „libertate", „autolegislare a voinței" și „autonomie", ci:

(14) Conceptele de „libertate" și „autolegislare a voinței" sunt echireferențiale dar nu sinonime și ambele sunt „reductibile logic" la conceptul de „autonomie".

Prin urmare, conceptele de „libertate" (negativă) și „autolegislare a voinței" (libertate pozitivă) sunt „concepte reciproce" care au aceeași sferă: voința *umană* autonomă. Și tocmai pentru că sunt reciproce ele nu se pot explica sau

întemeia unul pe celălalt. Ele sunt „reprezentări doar aparent deosebite ale aceluiași obiect“ și pot fi, eventual, reduse logic la conceptul de „autonomie“. Concluzia întregii discuții este că „în Ideea de libertate noi am presupus legea morală, adică însuși principiul autonomiei voinței (FA), fără a putea demonstra prin sine realitatea și necesitatea lui obiectivă“ (III, 7).

(15) *Soluția ieșirii din impas* e următoarea: să nu mai considerăm aceste concepte ca fiind „reciproce“, ca având aceeași sferă, ci ca având sfere diferite: conceptul de „libertate“ se referă la ființele *inteligibile*, iar cel de „autolegislare a voinței“ la ființele *finite*, primele fiind *temeiul noumenal* al celor din urmă (III, 10).

Concluzia generală a momentului „cercului vicios“ ar putea fi formulată astfel: presupoziția necesară a libertății nu s-a dovedit a fi suficientă pentru a „stabili“ principiul inteligibil al moralității, adică pentru a dovedi faptul că el are o „valabilitate obiectivă (posibilitatea reală, ... nu numai logică)“ (CRP (1998), 38), cu alte cuvinte că el e posibil ca *propoziție sintetică a priori*, nu ca propoziție *analitică* al cărei criteriu de posibilitate e principiul logic al noncontradicției. Argumentarea *trebuie* să fie suplimentată cu un concept spre care chiar conceptul pozitiv de libertate ne „îndrumă“ *cu necesitate*, anume conceptul de „lume inteligibilă“ („ființă inteligibilă“). Căci nu poate fi gândită ca propriu-zis liberă decât o ființă rațională sfântă — sau una imperfectă dar privită sub unghiul sfințeniei sale — cu alte cuvinte, o ființă privită „ca membru al lumii inteligibile“.

Conceptul de „lume inteligibilă“ (și altele asociate lui: lume sensibilă, relație de cauzare noumenală între lumea inteligibilă și lumea sensibilă, alternarea celor două puncte de vedere) sunt introduse de Kant în paragrafele III, 11–15. Introducerea în discuție a acestui concept e așadar parte a

„deducției imperativului categoric". Și cum, în principiu, o bună deducție nu trebuie să fie o teorie complexă, ci o probațiune relativ compactă, îl vedem pe Kant spunând că „nu e nevoie de nici o reflecție subtilă" pentru a înțelege ansamblul conceptual legat de Ideea de lume inteligibilă, el fiind accesibil „intelectului cel mai comun" (III, 11). În realitate, lucrurile nu stau atât de simplu căci Kant mizează pe o anumită raportare a cititorului la ansamblul filozofiei lui, conceptele aduse în discuție aici fiind deja prezentate în *Critica rațiunii pure*. Putem numi această parte a deducției *argumentul celor două puncte de vedere*. El are un dublu obiectiv: depășirea „cercului vicios" și „întemeierea" principiului moralității.

Kant consideră că sursa profundă a „cercului vicios" rezidă în faptul că una și aceeași voință a fost privită *în același sens și sub același raport* (ca voință a unei ființe imperfecte, de exemplu *umane*) atunci când a fost privită ca voință liberă (în sens negativ), deci ca sustrasă cauzalității empirice a oricăror impulsuri și înclinații, respectiv atunci când a fost considerată liberă în sensul capacității ei de a legisla *a priori* în ordinea scopurilor. Or, la nivelul unei voințe *empirice* nu e posibilă compatibilizarea libertății cu determinismul natural: o voință empirică nu e propriu-zis liberă. Așadar, neajunsul discuției anterioare e că nu distinge — așa cum ar trebui să o facă — între o *anumită* ipostază a ființei raționale, anume aceea de fi privită ca aparținând lanțului de cauze și efecte ale naturii („atunci când ne reprezentăm pe noi înșine prin prisma acțiunilor noastre ca efecte pe care le vedem în fața ochilor") și, respectiv, o *altă* ipostază a ei, atunci când e privită în ordinea ideală instituită de rațiunea practică („când ne gândim pe noi înșine, prin libertate drept cauze eficiente *a priori*") (III, 10). Această ambiguitate tacită generează, în fond, impasul.

Kant sugerează soluția ieșirii din impas în III, 10 atunci când distinge între „a ne gândi" și, respectiv, „a ne repre-

zenta“ : ne putem „gândi“, adică ne putem concepe ipotetic cu ajutorul Ideilor rațiunii practice, ca „ființe inteligibile“, adică ființe care nu sunt fenomene, fiind sustrase complet cauzalității naturale și influenței stimulilor senzoriali externi, dar care sunt, totuși, „cauza (inteligibilă a) fenomenelor“ ; și, pe de altă parte, ne putem „reprezenta“ ca fenomen al acestei ființe inteligibile, ca „efect“ al ei, ca „ființă sensibilă“. Ceea ce avem aici este soluția depășirii ambiguității tacite menționate mai sus și ea constă în distingerea explicită a *două puncte de vedere* din care poate fi privită voința umană: unul e acela al voinței privite sub aspect empiric, celălalt e acela al voinței privite sub aspect non-empiric (numit de Kant „inteligibil“).

(16) Distincția dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă este o particularizare pentru contextul prezentei discuții a distincției metafizice mai largi dintre lucrul în sine (noumen) și fenomen. Lumea inteligibilă este lumea ființelor raționale privite ca lucruri în sine, iar lumea sensibilă e lumea ființelor raționale privite ca fenomene.

Noi ne aflăm *sub FA* („sub legea morală“) *ca ființe sensibile* și suntem complet liberi de determinismul cauzal numai *ca ființe inteligibile*. Ființa inteligibilă, cu tot determinismul său intern, e *temeiul noumenal* al ființei sensibile. În acest cadru conceptual deja acceptat al metafizicii sale speculative, Kant poate afirma că FA sau principiul suprem al moralității își poate găsi un *temei noumenal* și deci o autentificare *a priori*.

O. O'Neill consideră că acesta e momentul de cotitură al abordării kantiene, momentul trecerii la Critica rațiunii pure practice, adică la demonstrarea condițiilor de posibilitate a valabilității (sau *adevărului*) imperativului categoric. Nici cercetarea conștiinței morale comune din Secțiunea I și nici analiza *a priori* a principiilor obligației morale din

Secțiunea II nu au dovedit, ci doar au *presupus*, că noi suntem agenți de tipul cerut aici, adică raționali și liberi. Avem acum un nou punct de plecare în demersul lui Kant, marcat de distingerea „celor două puncte de vedere“ și de indicarea modului cum le putem alterna.

Ce se înțelege, mai exact, prin „cele două puncte de vedere“ (III, 14)?

Pentru a răspunde, voi face un succint recurs la câteva elemente tematice și conceptuale ale „criticii“ rațiunii pure speculative. Cunoașterea empirică, atât a lumii (pe baza intuițiilor sensibile provenite de la simțurile externe), cât și a noastră (prin introspecție sau „simțul intern“) este o cunoaștere a *aparențelor* (a „fenomenelor“), o cunoaștere care poate varia semnificativ în funcție de diferențele de sensibilitate ale observatorilor (III, 11). Evident, ceea ce ne dau simțurile nu este totul. Dar dacă știm cum sunt lucrurile *așa cum ne afectează ele senzorial* înseamnă că există *ceva* care ne afectează senzorial, chiar dacă nu știm cum este acest ceva *în sine*. Rezultă de aici că trebuie să „admitem“ sau să „presupunem“ în spatele fenomenelor fluctuante, „ceva diferit, care nu e aparență“, o *cauză* a fenomenelor care le face să fie așa și nu altfel, care e stabilă, „care rămâne mereu aceeași“ (III, 11). Iată cum creionează autorul această distincție în *Prolegomene*:

> „Eu susțin dimpotrivă că ne sunt date ca obiecte ale simțurilor noastre și obiecte care se află în afara noastră, dar că nu știm nimic despre ceea ce sunt ele în sine și că nu cunoaștem decât fenomenele lor, adică reprezentările pe care le provoacă în noi atunci când ne afectează simțurile. Recunosc, prin urmare, că există în afara noastră corpuri, adică lucruri care, deși ne sunt cu totul necunoscute în ceea ce sunt ele în sine, ne sunt totuși cunoscute prin *reprezentările* pe care le provoacă acțiunea lor asupra sensibilității noastre și cărora le dăm denumirea de „corpuri“, cuvânt ce desemnează, deci, numai fenomenul acelui obiect necunoscut nouă, dar care nu este, din această cauză, în mai mică măsură real“ (P. 85).

Cu alte cuvinte, orice *fenomen* presupune un *lucru în sine* și o relație de *cauzalitate noumenală* (atemporală) între lucrul în sine și fenomen („o cauză care nu este fenomen deși *efectul* ei se întâlnește în fenomen" — CRP (1998), 427). Fenomenul ce corespunde unei entități noumenale se numește „reprezentarea" acelei entități noumenale. În termeni „aproximativi", Kant numește distincția făcută aici distincția dintre „lumea sensibilă" (lumea așa cum *ne apare*) și „lumea inteligibilă"[217] (lumea presupusă *a fi* în spatele lumii sensibile și determinându-i acesteia existența, o lume ipotetică, mereu necunoscută nouă) (III, 11). Ultima este o realitate *noumenală*, un „lucru în sine", pe care îl putem „gândi" (presupune rațional), dar nu „cunoaște" (reprezenta ca fenomen cu ajutorul categoriilor intelectului și a intuițiilor sensibile), căci nu avem nici o intuiție sensibilă a sa așa cum există independent de noi.

În cazul particular al omului — caz care ne interesează aici — putem distinge aceleași două laturi cosubstanțiale ale sale: o latură *sensibilă*, ce ne relevă natura omului ca *fenomen*, ca parte a lumii sensibile, o „lume" constituită de intuițiile sensibilității și de categoriile intelectului și aflată sub legile cauzale stricte ale naturii (legi empirice), respectiv o latură *inteligibilă*, o presupusă latură non-empirică, „natura sa inteligibilă sau suprasensibilă" (cum i se spune în *Critica rațiunii practice*) care constă dintr-un presupus „Eu" care se află la baza „propriului său subiect compus numai din fenomene" și care e considerat a fi sursa „activității sale pure" (i.e. adică a tot ceea ce conștiința posedă fără a-i veni prin intermediul simțurilor); desigur, acest Eu se *presupune*, nu se „cunoaște" (III, 11). Ca ființă care percepe, omul

---

[217] Kant folosește în textul *Întemeierii...* trei expresii care cred că sunt interschimbabile: „lume a intelectului" (*Verstandeswelt*) (III, 11), „lume intelectuală" (*intellektuelle Welt*) (III, 11) și „lume inteligibilă" (*intelligibile Welt*) (III, 14). Lumea inteligibilă e „ansamblul ființelor raționale *ca lucruri în sine*" (III, 27).

aparține lumii sensibile; ca „inteligență", ca ființă care posedă capacitatea rațiunii (ce e „spontană" sau „pură", adică producătoare de cogniții *fără nici o interferență a simțurilor*), putem spune că omul aparține *totodată* lumii inteligibile (III, 11)[218].

Merită să redăm aici și felul în care caracterizează Kant agentul empiric (sensibil) și agentul inteligibil în *Critica rațiunii pure*:

> *Agentul sensibil* e acela „prin care acțiunile lui ca fenomene s-ar înlănțui total cu alte fenomene, după legi constante ale naturii, ar putea fi derivate din ele ca din condițiile lor și ar constitui deci, în legătură cu ele, membri ai unei serii unice a ordinii naturii".
> *Agentul inteligibil* este „cauza acelor acțiuni ca fenomene, dar el însuși nu se află supus condițiilor sensibilității și nu este el însuși fenomen. ... Acest subiect al acțiunii n-ar fi, în ce privește caracterul inteligibil, supus condițiilor de timp, căci timpul nu este decât condiția fenomenelor" (CRP (1998), 427).

În filozofia teoretică, distincția dintre agentul sensibil și agentul inteligibil s-a impus ca soluție a celei de-a treia an-

---

[218] Kant pare să se contrazică atunci când spune, pe de o parte, că despre obiectele lumii inteligibile noi „nu putem ști niciodată ce sunt ele în sine" (III, 11) și, pe de altă parte, atunci când ne prezintă o lege a lumii inteligibile care ne *spune* ceva despre ce este lumea respectivă. Contradicția dispare dacă facem, împreună cu Kant, deosebirea între „a cunoaște" și „a gândi": cunoașterea este procesul de constituire a experienței, având ca obiect fenomenele, prin conlucrarea dintre categoriile intelectului și intuițiile noastre sensibile; în acest sens, „noi nu putem avea cunoaștere despre nici un obiect ca lucru în sine, ci numai întrucât este obiect al intuiției sensibile, ca fenomen adică". Dar eu pot *gândi* dincolo de limita obiectelor sensibile, pot „gândi aceleași obiecte ca lucruri în sine ... numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi" (CRP (1998), 37–38). Or, Kant precizează și în *Întemeiere...* că în timp ce a *cunoaște* lumea inteligibilă prin intuiție sensibilă e o imposibilitate, a *gândi* o lege a lumii inteligibile e posibil și nu înseamnă a depăși limitele rațiunii practice (III, 27).

tinomii a rațiunii pure, aceea dintre libertate și determinism (CRP (1998), 374), temă reluată succint în III, 20–26: contradicția dintre teză (i.e. o cauză suficientă nu e produsul unor alte cauze anterioare, ci trebuie să fie o cauză primă care nu e subsumată deci legilor naturale) și antiteză (i.e. orice cauzalitate se află sub legile naturii) poate fi rezolvată aplicând teza la relația dintre noumen și fenomen, iar antiteza numai la relațiile dintre fenomene: „Soluția este obținută prin distincția dintre lumea aparenței și o lume noumenală. Acest dualism este o *presupoziție necesară* a teoriei etice a lui Kant și este principala concluzie a criticii făcute de el metafizicii speculative“[219].

Kant insistă cu câteva detalii asupra acestei distincții. El consideră că *rațiunea* (capacitatea de a produce Idei) e cea care distinge omul de alte lucruri ori ființe infraumane și-l distinge totodată de el însuși privit numai în latura sa fenomenală (ca ființă afectată de inputuri senzoriale). *Rațiunea* e „activitate pură“ sau „pură spontaneitate“, adică o capacitate de a aduce în conștiință principii și concepte în mod *imediat*, fără mijlocirea simțurilor și independent de tot ce ține de obiectele sensibile. Tocmai în virtutea acestei proprietăți, de care suntem conștienți, e considerată ea — ca rațiune pură — un *lucru în sine*, un non-fenomen. Dar nu e mai puțin adevărat că rațiunea apare și în ipostaza de *fenomen*, ca rațiune practică afectată empiric[220]. Ea se află, ca grad de puritate, deasupra *intelectului* (capacitatea de a produce categorii) care, deși e și el spontan (produce din sine categoriile, fără a fi condiționat în aceasta de simțuri), nu-și poate folosi categoriile decât dacă le *aplică* totodată la sensibilitate: categoriile „subsumează reprezentările sensibile

[219] L. Beck, *A Commentary*..., p. 26.

[220] „Totuși, aceeași cauză (rațiunea) aparține, sub alt raport, și seriei fenomenelor. Omul este el însuși fenomen. Voința lui are un caracter empiric, care este cauza (empirică) a tuturor acțiunilor lui“ (CRP (1998), 434).

sub reguli și le reunește astfel într-o conștiință“; dar „fără folosirea sensibilității, (intelectul) nu ar putea gândi nimic“ (III, 13). În schimb, o Idee a rațiunii, cum e Ideea de libertate, e o „Idee transcendentală pură care, mai întâi, nu conține nimic împrumutat din experiență și, în al doilea rând, al cărei obiect nu poate fi dat în mod determinat în nici o experiență fiindcă este o lege universală, chiar a posibilității oricărei experiențe“, și această lege e chiar principiul suprem al moralității (CRP (1998), 424).

Teza lui Kant este că ființa umană, ca ființă rațională, se poate privi pe sine, *simultan*, din cele două puncte de vedere: (i) ca ființă care are inteligență și, în această calitate, se poate *gândi* (prin rațiune) ca aparținând nu lumii sensibile, ci lumii inteligibile, o lume guvernată de legi pur raționale, neempirice, date sieși de voința rațională; (ii) ca ființă empirică, guvernată de legile deterministe ale naturii și, în această calitate, ea se poate *reprezenta* ca aparținând lumii sensibile (III, 14). Acum, ca ființă care are inteligență (ca ființă rațională) și, prin urmare, care aparține în această calitate lumii inteligibile, omul nu-și poate concepe determinismul (cauzal al) voinței sale pur raționale decât ca absolut independent de orice influență a unor cauze exterioare, venite din lumea sensibilă; cu alte cuvinte, el nu-și poate gândi voința decât sub Ideea de libertate. Prin aceasta, voința e presupusă de rațiune ca având o totală independență față de cauze exterioare — ceea ce înseamnă *libertate în sens negativ*. Ideea de libertate în sens pozitiv înseamnă *spontaneitate* în producerea propriilor principii determinative — ceea ce e echivalent cu conceptul de *autonomie*. Acestui concept pur de autonomie îi e atașat inseparabil „principiul universal al moralității“. Cu alte cuvinte, trebuie să privim acest principiu universal al moralității conținut în Ideea de libertate ca pe un principiu *descriptiv*[221] care determină toate

---

[221] „« Eu trebuie » este propriu-zis un « eu vreau »“ (III, 6). Formularea descriptivă a acestui principiu se găsește într-o formă clară în III, 3.

„acțiunile“ ființelor *pur raționale*. El face acest lucru *analog* felului în care „legea naturii“ structurează „aparențele“ din lumea experienței (III, 15)[222]. Principiul suprem al moralității e un principiu al „cauzalității prin libertate“ *analog* principiului cauzalității naturale.

Acum putem vedea cum e posibil să aibă loc sinteza *a priori* a principiului moralității pentru voințele absolut bune. Eul este o „activitate pură“ ce poate ajunge totuși la conștiință, dar nu prin simțuri, ci în mod direct (III, 11). El este „rațiunea“ ca „pură auto-activitate (ce) se înalță deasupra intelectului“ (III, 13). Deci omul *ca* rațiune pură aparține lumii inteligibile; omul *ca* ființă naturală dotată cu simțuri aparține lumii sensibile. Omul se poate privi *simultan* din aceste două puncte de vedere: ca ființă sensibilă se află sub legile naturii, ca ființă inteligibilă se află sub legile pure ale rațiunii practice. Altfel spus:

(17) Omul privit ca „inteligență“ pură e posesorul unei „voințe absolut bune“;

(i) O „voință absolut bună“ e o voință care nu e „supusă condițiilor subiective (anumite mobiluri)“ (II, 12) și ale cărei „maxime nu se pot contrazice niciodată pe sine atunci când sunt transformate în legi universale“ (II, 73);
(ii) Omul privit ca și cum *ar avea* o „voință absolut bună“ aparține „lumii inteligibile“;
(iii) „Ca membru doar al lumii intelectului, toate acțiunile mele vor fi perfect conforme cu principiul autonomiei voinței pure“ (III, 17).

Conceptul de „lume inteligibilă“ este așadar acel „al treilea termen“ căutat, în care „ambele cunoștințe (subiectul

[222] „De ideea de libertate este inseparabil legat conceptul de *autonomie* și de acesta principiul universal al moralității care, în idee, stă la baza tuturor acțiunilor *ființelor raționale*, tot așa cum legea naturii stă la baza tuturor fenomenelor“ (III, 15).

și predicatul propoziției sintetice care exprimă principiul moralității — V. M.) sunt legate între ele“ (III, 3). Să ne reamintim acest principiu (PIM):

[O voință absolut bună] este [aceea a cărei maximă, privită ca lege universală, se poate conține întotdeauna /cu necesitate absolută/pe sine]

Predicatul poate fi atribuit în acest caz în mod *a priori* subiectului (independent de orice considerente empirice) pentru că, dacă privim orice om *doar* ca membru al lumii inteligibile (deci dacă-l privim ca voință absolut bună), atunci toate maximele lui inteligibile se confundă cu legile lui inteligibile, toate maximele lui sunt *cu necesitate* conforme legii — ceea ce reprezintă moduri alternative de a formula predicatul propoziției de mai sus. A ne gândi *doar* ca membru al lumii inteligibile sub Ideea libertății ne permite așadar să înțelegem posibilitatea principiului inteligibil al moralității ca propoziție sintetică *a priori*.

(18) Ideea de „lume inteligibilă“ conține în sine atât conceptul-subiect (voință absolut bună, independentă de orice impuls sensibil) cât și conceptul-predicat (maxime care sunt cu necesitate conforme legii morale) și, deci, ea permite sinteza subiectului și predicatului din principiul inteligibil al moralității într-un mod complet *a priori*.

Aici se încheie primul pas al „deducției imperativului categoric“, cel al deducției laturii sale inteligibile.

III. *Pasul al doilea: deducția imperativului categoric propriu-zis (III, 18–19)*

Deducția lui Kant se încheie cu episodul indicării temeiului valabilității universale și necesare a imperativului cate-

goric privit ca principiu al moralității pentru voințele *imperfect* bune în genere. Prin analogie cu formula sa inteligibilă din III, 3, propoziția care exprimă acest imperativ moral ar putea fi formulată astfel:

(FA) [O voință parțial bună în genere] este [aceea ale cărei maxime, privite ca legi universale, *trebuie* să fie voite astfel încât să se conțină întotdeauna pe sine].

Pentru a asigura sinteza *a priori* a subiectului cu predicatul în această propoziție — și deci a explica sensul constrângerii practice, a *trebuie*-lui — Kant utilizează același concept de lume inteligibilă, de data aceasta exploatând statutul acesteia de „temei" al lumii sensibile și accentuând apartenența *simultană* a ființei raționale finite la lumea inteligibilă și la lumea sensibilă.

Câteva precizări sunt necesare înainte de a vedea cum are loc sinteza. Ceea ce am numit aici „agent sensibil" și „agent inteligibil" nu trebuie înțeles ca semnificând în vreun fel doi indivizi diferiți; nu e vorba decât de *două puncte de vedere* sub care poate fi privită simultan aceeași ființă rațională imperfectă în genere, în particular cea umană. Chestiunea e mai degrabă una *metodologică* decât una *ontologică*. Sunt două *aspecte* ale ființei raționale imperfecte, aspectul inteligibil și aspectul sensibil, primul întemeind pe cel de-al doilea și al doilea fiind o reprezentare fenomenală a primului — adică explicând de ce și în ce sens ființa sensibilă e supusă *constrângerii* imperativului moral. Relația dintre inteligibil și sensibil rămâne totuși unul din punctele cele mai contestate ale teoriei lui Kant. El afirmă în *Întemeiere...* că „lumea inteligibilă conține temeiul (*Grund*) lumii simțurilor" (III, 17), dar sensul „temeiului" e polisemic. În *Critica rațiunii pure* această relație de „întemeiere" e descrisă în două feluri complementare: ca o relație *cauzală* (cauzele noumenale au efecte fenomenale, relația de cauzalitate fiind una atemporală); respectiv, ca *apariție fenomenală* sau „schemă

sensibilă" a noumenului (CRP (1998), 435) (e.g. voințele noumenale au ca reprezentări fenomenale voințele fenomenale, iar legile lor noumenale *necesare* au ca reprezentări legile *obligatorii* ale voințelor sensibile). Ambele sensuri par a fi aplicabile la cazul nostru: „în spatele fenomenelor trebuie să stea totuși (deși ascunse) lucrurile în sine, ca temei al lor, și nu putem pretinde ca legile după care lucrează ele să fie totuna cu acelea sub care se află fenomenele lor" (III, 29).

Această lume inteligibilă nu trebuie, prin urmare, concepută ca un tărâm transcendent, de sine stătător, ci numai ca un *aspect* posibil sub care pot fi privite ființele raționale imperfecte în genere: e numai „un punct de vedere" (cel al gândirii, la limită al anulării totale a influențelor sensibilității în determinarea unei ființe raționale) pe care se plasează rațiunea în conceperea ființelor raționale finite (de exemplu a omului) ca o *cauză rațională* care își exercită influența asupra acțiunilor prin rațiune, deci ca o ființă liberă (III, 27). O. O'Neill atrage și ea atenția că lumea inteligibilă kantiană nu trebuie ontologizată, nu trebuie concepută ca un tip de realitate *sui generis*, ne-psiho-fizică și ne-spațio-temporală; ea are un sens *metodologic*, semnificând „sistemul condițiilor formale pe care le presupune înțelegerea de către noi a lumii empirice"[223]. De fapt, introducând acest ansamblu de concepte, Kant ne prezintă condițiile *a priori* în care e posibil un imperativ categoric.

[223] O. O'Neill, *Constructions of Reason*, p. 69; „Cele două puncte de vedere trebuie concepute nu ca tărâmuri ontologice distincte, între care agenții umani ar trebui să alterneze, ci ca niște *cadre de gândire* distincte, indispensabile și totuși mutual ireductibile. Înțelegerea cauzală la care țintește gândirea teoretică se bazează pe supoziția că aceia care caută o asemenea înțelegere pot acționa liber; acțiunile pe care le execută agenții presupun o lume cauzal ordonată și cognoscibilă care să ofere arena necesară acțiunii. Mult din ceea ce are de spus Kant despre acțiune e spus din punctul de vedere al acțiunii și libertății; dar celălalt punct de vedere nu e niciodată negat (*ibid*, p. 68).

În concluzie, atunci când în așa-zisul „cerc vicios“ ne presupunem *liberi* (și nu aflați sub un „trebuie“), noi ne transferăm fără a fi conștienți în lumea inteligibilă, dar încercăm totodată în mod eronat să ne reprezentăm în lumea sensibilă. De aici rezultă contradicția. Corect ar fi să ne privim *numai* sub prima latură (inteligibilă) în calitate de ființe libere. În schimb, atunci când ne considerăm ca ființe imperfecte, necesitate de legea morală (aflate „sub o obligație“), noi trebuie să alternăm punctele de vedere: să ne privim *atât ca aparținând lumii sensibile, cât și lumii inteligibile* (III, 16), ultima furnizând *temeiul* celei dintâi.

Să revenim acum la deducție. Ea utilizează argumentul că o ființă rațională finită, cum e ființa umană, trebuie privită *simultan* ca membră a lumii inteligibile și ca membră a lumii sensibile, lumea inteligibilă furnizând „temeiul“ lumii sensibile în sensul că toate legile inteligibile *necesare* devin legi *constrângătoare* (imperative) pentru ființa privită ca fenomen. Rezultă de aici că:

(19) Orice ființă rațională imperfectă (privită *ca* ființă inteligibilă) *vrea* numai maxime care sunt cu necesitate în conformitate cu legea morală, dar privită ca ființă sensibilă, ea *trebuie* să voiască maximele sale în conformitate cu legea morală („Acest *trebuie* este propriu-zis un *vreau* valabil pentru orice ființă rațională cu condiția ca în ea rațiunea să fie neobstrucționat practică“ — III, 6).

Această dualitate lume sensibilă–lume inteligibilă ca și relația de „întemeiere“ a primeia pe cea de-a doua oferă „cel de-al treilea termen“ pentru sinteza *a priori* a subiectului cu predicatul în propoziția care exprimă imperativul moral. O voință parțial bună *trebuie să vrea* maxime care se conțin întotdeauna pe sine considerate ca legi universale pentru că, *dacă* ar fi privită ca voință absolut bună, ea *ar vrea cu necesitate* maxime care se conțin întotdeauna pe sine

considerate ca legi universale, iar voința absolut bună e temeiul noumenal al voinței parțial bune.

Am putea rezuma parcursul deducției transcendentale a imperativului categoric astfel (III, 18):

Pasul I:

– Este *necesar* să presupunem acțiunile raționale ale omului sub Ideea de libertate (această *presupoziție necesară* este „originea" deducției);

– Din această presupoziție rezultă un „cerc vicios" din care nu putem ieși *decât* dacă presupunem o Idee (spre care „ne conduce" Ideea de libertate), anume Ideea de „lume inteligibilă" (lumea ființelor raționale privite ca lucruri în sine, autonome, ca pură spontaneitate a rațiunii)[224];

– Totdeauna o ființă rațională privită *numai* ca lucru în sine (privită ca aparținând exclusiv lumii inteligibile), deci ca „pură auto-activitate" rațională, (P) *are toate maximele sale cu necesitate conforme legii practice* (maximele sunt identice cu legea)[225];

– O ființă rațională privită numai ca lucru în sine este o ființă care are (S) *o voință absolut bună* sau sfântă, adică neafectată de nici o înclinație;

– Rezultă că Ideea de lume inteligibilă are o legătură atât cu S cât și cu P în sensul că în ea „se găsesc amândouă" (III, 3); de aceea ea face posibilă sinteza *a priori* a principiului inteligibil al moralității și-i stă ca temei: *o voință absolut bună are toate maximele sale cu necesitate conforme legii practice*[226].

---

[224] „Ideea de libertate mă face membru al unei lumi inteligibile" (III, 18).

[225] „Dacă aș fi doar (membru al lumii inteligibile) toate acțiunile mele *ar fi* întotdeauna conforme cu autonomia voinței" (III, 18).

[226] „Ca membru doar al lumii intelectului, toate acțiunile mele vor fi pe deplin conforme cu principiul autonomiei voinței pure" (III, 17).

Pasul II:

– Dar, *ca ființă rațională finită în genere* (de exemplu, ca om), trebuie să mă consider totodată ca fenomen (ca membru al lumii sensibile)[227];

– O ființă rațională finită trebuie să se privească *simultan* ca lucru în sine și ca fenomen[228], latura noumenală fiind „temeiul“ celei fenomenale în sensul că tot ceea ce este *necesar* pentru ea ca lucru în sine devine *obligatoriu* pentru ea ca fenomen[229];

– Deci toate legile inteligibile pentru o ființă finită privită ca lucru în sine vor fi imperative categorice pentru ea privită ca fenomen;

– Deci principiul inteligibil al moralității (PIM), valabil pentru o ființă finită în genere privită *ca* lucru în sine, va fi un principiu al moralei având forma unui imperativ categoric pentru ea privită *ca* fenomen;

– Altfel spus, o ființă rațională finită privită ca fenomen (P) *trebuie să vrea ca toate maximele sale să fie conforme legilor practice inteligibile*;

– În plus, o ființă rațională finită privită ca fenomen are (S) *o voință parțial bună*, adică o voință afectată într-o măsură mai mare sau mai mică de înclinații;

– Deci o voință parțial bună *trebuie* să vrea ca toate maximele sale să fie conforme legilor practice inteligibile („iar acest trebuie *categoric* reprezintă o propoziție sintetică *a priori*“ și e chiar formula principiului moralității (III, 18);

---

[227] „... dar deoarece mă consider totodată ca membru al lumii simțurilor“ (III, 18).

[228] „Dacă ne gândim pe noi înșine ca fiind supuși datoriei, atunci ne privim ca aparținând lumii simțurilor și, totuși, în același timp, lumii intelectului“ (III, 16).

[229] „Dacă aș fi doar (membru al lumii inteligibile) toate acțiunile mele *ar fi* întotdeauna conforme cu autonomia voinței; dar deoarece mă consider totodată ca membru al lumii simțurilor, ele *trebuie* să fie conforme cu autonomia voinței“ (III, 18).

sinteza *a priori* a lui S cu P a fost făcută posibilă de adăugarea Ideii de lume inteligibilă (în particular, de „voință pură“ sau „sfântă“) ca *temei noumenal* al voinței afectate empiric[230].

Această „deducție“ a imperativului categoric, precizează Kant, este analogul practic („ca și cum“) al deducției transcendentale a categoriilor, adică al legitimării posibilității „propozițiilor sintetice *a priori* pe care se bazează orice cunoaștere a naturii“ prin adăugarea conceptelor pure ale intelectului, ca purtătoare ale formei legice în genere, peste intuițiile sensibile:

„Aceasta e *ca și cum* peste intuițiile lumii simțurilor s-ar adăuga conceptele intelectului — care, prin sine, nu înseamnă nimic mai mult decât forma legică în genere — și prin aceasta s-ar face posibile propozițiile sintetice *a priori* pe care se bazează orice cunoaștere a naturii“ (III, 18).

Aici se încheie deducția transcendentală a principiului moralității ca imperativ categoric.

Paragrafele următoare sunt dedicate de autor unei succinte treceri în revistă a dificultăților legate de antinomia libertății și necesității. Căci din toată această discuție pare să rezulte o mai generală dificultate „dialectică“, o contradicție între două teze la fel de plauzibile: teza că suntem ființe libere și aceea că suntem ființe supuse necesității inexorabile a legilor naturii (III, 21). Se poate însă vedea ușor, atrage atenția Kant, că această tradițională contradicție între libertate și determinism poate fi înlăturată dacă folosim adecvat cele două „puncte de vedere“, anume nu ca perspec-

---

[230] „Iar acest trebuie *categoric* reprezintă o propoziție sintetică *a priori*, întrucât voinței mele afectate de dorințe sensibile i se adaugă ideea aceleiași voințe, ce aparține de astă dată lumii intelectului, o voință pură și pentru sine practică ce conține suprema condiție a primei voințe potrivit rațiunii“ (III, 18).

tive care se exclud reciproc, ci ca perspective *alternative* sub care trebuie privit același obiect: „ambele caracteristici nu doar că *pot* să coexiste foarte bine împreună, ci, mai mult, ele trebuie concepute ca fiind *necesarmente combinate* în același obiect" (III, 23). Omul „devine conștient că ambele (perspective) pot și trebuie să fie utilizate *în același timp*" (III, 25). Căci nu e nimic contradictoriu în a spune că un *lucru ca aparență* (ca lucru sensibil) e subordonat anumitor legi (ale naturii), de care el e independent dacă îl privim ca *lucru în sine* (lucru inteligibil) (III, 25). În acest timp însă, trebuie să presupunem că acele legi ale naturii fenomenale „au ca temei" tocmai lucrul în sine (III, 11).

Voi încheia cu constatarea că paragrafele III, 17–19 au aerul să exprime convingerea lui Kant că a reușit să arate „cum e posibil un imperativ categoric". Dar comentatorii au fost sceptici în această privință: „Argumentele lui Kant din această secțiune sunt surprinzător de ezitante și există un acord general printre comentatori că ele reprezintă un eșec total în ce privește intenția lor principală"[231]. Exegeza kantiană tradițională a remarcat cu insistență faptul surprinzător că posibilitatea „deducției" principiului moralității afirmată în *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) este negată trei ani mai târziu chiar de Kant, în *Critica rațiunii practice* (1788), ea fiind înlocuită cu un demers oarecum invers care pleacă de la *evidența* principiului moralității ca „fapt al rațiunii" și deduce din el libertatea voinței. Această schimbare de perspectivă, îndelung scrutată de comentatori, a fost interpretată de regulă ca o abandonare a oricărei încercări de „deducere" a imperativului categoric, ca o recunoaștere implicită a unei erori de strategie comise în *Întemeiere...* Dacă așa ar sta lucrurile, nu se explică de ce Kant reia, fără nici o justificare suplimentară, procedura „deducției transcendentale" într-o lucrare apărută la 11 ani după

[231] T.C. Williams, *op. cit.*, p. 100. Vezi în același sens și H. Allison, *op.cit.*, p. 227.

a doua Critică, anume în *Metafizica moravurilor* (1797). Voi încerca în continuare să reconstitui demersul kantian din *Metafizica moravurilor* căci el mi se pare întru totul asemănător celui din *Întemeiere...* și deci capabil să pună într-o lumină favorabilă semnificația acestuia din urmă.

5.3. Schiță a unei reconstrucții structuraliste a teoriei criticii rațiunii practice

Am încercat să lămuresc până aici unele dificultăți ale teoriei morale a lui Kant urmărind cât mai fidel textul *Întemeierii...* În acest paragraf mă voi îndepărta de la litera textului pentru a face o tentativă de reconstrucție a ceea ce presupun a fi *teoria criticii rațiunii practice* în termenii structuralismului epistemologic contemporan (J. Sneed, W. Stegmüller, C.U. Moulines etc.). Plec în acest demers de la tentativa lui Ilie Pârvu de a propune o asemenea reconstrucție pentru teoria criticii rațiunii pure *speculative* în lucrarea sa *Posibilitatea experienței*[232]. Ipoteza mea e că acest tip de reconstrucție poate fi extins la ceea ce s-ar putea numi teoria criticii rațiunii *practice*. În ciuda piedicilor ce stau în calea realizării unei asemenea extinderi, asemănările dintre arhitectura teoretică a filozofiei practice și aceea a filozofiei speculative mi se par evidente și pline de învățăminte. Teza mea este următoarea: conceptele programului meta-teoretic structuralist pot fi folosite pentru a asigura o mai coerentă înțelegere a textului *Întemeierii...*, luminându-i o dată în plus actualitatea. Mai mult, există șanse ca o parte a dificultăților evidențiate de interpretările tradiționale să dispară cu acest prilej — căci aceste interpretări presupun tacit o concepție logico-lingvistică a teoriilor, căutând, de pildă, să demonstreze ba „echivalența intensională“ a formu-

---

[232] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, Editura Politeia-SNSPA, București, 2004, p. 95.

lelor imperativului categoric, ba „deducerea“ logică a datoriilor reale din principiul lor etc.

Structuralismul meta-teoretic consideră că instrumentul propriu al filozofiei științei e matematica, nu logica deductivă, iar prezentarea unei teorii constă în esență în *definirea modelelor ei* (ca structuri matematice sau, în general, ca sisteme relaționale) și nu în axiomatizarea sa logică. Conceptul meta-teoretic de „cadru“ (*frame*) al unei teorii introduce cele mai importante și fundamentale ingrediente structurale (în particular, matematice) ale teoriei. Teza centrală a cărții lui Pârvu este că principiile, conceptele, strategiile constructive și de justificare, organizarea internă a programului kantian conținut în *Critica rațiunii pure*, au caracteristicile unei teorii-cadru de natură structurală. Fără a ne putea baza în cazul filozofiei practice pe un grad de elaborare teoretică similar celui din filozofia speculativă, cred că putem totuși susține și în cazul acesteia o teză asemănătoare: teoria criticii rațiunii practice a lui Kant (în particular teoria sa morală), schițată într-o formă preliminară și parțială în *Întemeiere...*, are caracteristicile arhitectonice ale unei teorii structurale de inspirație, în ultimă instanță, matematică. Este cunoscut proiectul lui Kant de a „schimba metoda metafizicii“ inspirându-se nu din logica aristotelică, ci din metodele „geometrilor și fizicienilor“ (CRP, 36; Bxxii). Sunt numeroase studiile care încearcă să ne convingă că filozofia transcendentală a lui Kant „are o formă matematică (sau matematizabilă)“[233]. Din motive sistematice, dar nu numai, aceeași sugestie mi se pare că ar trebui făcută și în legătură cu metoda subiacentă filozofiei sale practice: căci nu poate fi întâmplătoare afirmația lui Kant că procesul de căutare și stabilire a principiului suprem al moralității constă în găsirea și justificarea „formulei sale determinate“ — conceptul de „formulă“ fiind un concept de

[233] Pentru detalii, vezi I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, p. 93.

inspirație *matematică* (analogul a ceea ce am numi astăzi „model") (CRPr., 94n). J. Rawls a intuit și el acest lucru atunci când a vorbit de „constructivismul moral" al lui Kant, analog constructivismului său din filozofia matematicii: „în ambele cazuri, ideea e aceea de a formula o reprezentare procedurală în care, pe cât e posibil, toate criteriile relevante ale raționamentului corect — moral sau matematic — să fie prezentate". În cazul raționamentului moral, această reprezentare procedurală e dată de IC-proceduri („regulile de judecare", cum le-am numit mai sus)[234]. În cadrul teoriei rațiunii practice, conceptul de „formulă" joacă un rol mai important decât i-a fost de regulă atribuit, atâta vreme cât „deducția principiului moralității" — însuși actul de fundamentare a teoriei — e înțeles ca deducție a unei „formule", anume a *Formulei autonomiei voinței*. Această formulă poate fi exprimată printr-o *propoziție* (*Satz*), dar poate fi gândită mai exact ca analogul conceptului matematic de *model*. Acest din urmă concept ne conduce direct la viziunea structuralistă despre teoriile științei factuale matematizate, privite ca ierarhii de modele, nu ca sisteme deductive de propoziții.

Întemeierea metafizicii moravurilor e mai degrabă impregnată de ingredientele conceptului structuralist de teorie decât de ale celui propozițional. Cel din urmă concepe teoria ca un sistem de *propoziții* adevărate despre un domeniu de realitate, bazat pe o mulțime de *axiome* (i.e. propoziții adevărate prime, al căror adevăr e fie evident, fie întemeiat inductiv), din care se pot *deduce logic* o mulțime de *teoreme*. Teza susținută aici e că filozofia practică a lui Kant se bazează pe ceea ce s-a numit ulterior conceptul *hilbertian* de teorie axiomatică, în care a propune o teorie echivalează cu *a introduce un predicat ansamblist* (sau, mai general, structural), definit printr-un număr de așa-zise

---

[234] J. Rawls, *Lectures*, pp. 238–239.

„axiome“ al căror adevăr nu trebuie să fie justificat în vreun fel (cum cerea Aristotel), căci ele sunt *asumpții necesare* care *definesc* structural chiar acest predicat ansamblist. Iar aplicațiile teoriei nu constau în consecințele propoziționale testabile derivate logic din teorie, ci în mulțimea *modelelor empirice* care satisfac legile (legea) de bază ale (a) predicatului structural (teoriei).

Structuraliștii vorbesc și ei despre un fel de „axiomatizare“ a unei teorii, dar într-un sens ansamblist (sens în care e axiomatizată „teoria grupurilor“, de pildă), adică prin indicarea unui număr de axiome sau principii care devin elemente ale definiției unui predicat structural (e.g. un predicat de tipul „este un V“, „este un grup“ sau „este o mecanică clasică a particulelor“). Din această perspectivă, o teorie e o „structură matematică“ sau, mai vag, o „entitate conceptuală“, nu una logico-lingvistică, în interiorul căreia se poate distinge între termenii și funcțiile teoretice (cele dependente de acea teorie), respectiv termenii și funcțiile neteoretice (independente de acea teorie, empirice)[235]. Voi da un exemplu matematic elementar, care a fost generalizat corespunzător pentru cazul teoriilor fizice, și nu numai, anume *teoria grupurilor*. Construcția acestei teorii revine la introducerea predicatului ansamblist „este un grup“. Vom spune că *x este un grup* ddacă există un domeniu nevid de elemente, o funcție definită pe acest domeniu și trei „axiome“ sau condiții pe care elementele și funcția le satisfac: asociativitatea, existența elementului neutru și existența elementului simetric. Aceste condiții (axiome) definesc o „structură matematică de bază“. Acest concept elementar de teorie a fost dezvoltat, completat și rafinat corespunzător pentru a da seama de specificul teoriilor fizice etc. O asemenea structură teoretică de bază („cadru“), eventualele structuri teo-

[235] W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer-Verlag, 1976, p. 106.

retice intermediare și aplicațiile lor empirice formează „teoria“ în sens structuralist. De pildă, *acele* sisteme relaționale care satisfac *toate* principiile sau condițiile definitorii ale predicatului structural V vor fi numite *modele* (veritabile) (M) ale lui V. Dar o teorie factuală (de exemplu, o teorie fizică) nu e complet reprezentată de axiomele abstracte (de matematica sa), ci ea este aplicată unor „fenomene“ observabile; ea e, așadar, un cuplu format dintr-o structură matematică (sau conceptuală) de bază și aplicațiile teoriei, toate formând o mulțime organizată de structuri sau modele.

Împotriva unor interpretări „formaliste“ (puriste), teoria etică a lui Kant este și ea un *cuplu* format dintr-o parte pură și o parte empirică sau aplicată, prima constituind temeiul de posibilitate al celei din urmă (Pref. 5). Partea pur „rațională“ a teoriei, „filozofia morală pură“, reprezintă analogul structurilor formale de bază ale modelului structuralist al teoriilor, structuri matematice care prind trăsăturile comune ale mai multor discipline științifice particulare, dând forma tuturor modelelor empirice obținute din datele observației și experimentului. Pentru Kant, „întreaga filozofie morală se bazează pe partea sa pură și, atunci când e aplicată la om, ea nu împrumută nimic de la cunoașterea lui (antropologie), ci îi dă omului, ca ființă rațională, legi *a priori*“ (Pref. 8). Departe de a fi deci o procedură de construcție inductivă, de jos în sus, (incapabilă să explice necesitatea și universalitatea legilor morale), metoda lui Kant e una constructivă, de sus în jos, pornind de la un nucleu formal *a priori* care este considerat „substratul indispensabil al oricărei cunoașteri teoretice, determinată cu certitudine, a datoriilor“, dar și condiția „înfăptuirii efective a preceptelor lor“ (II, 9). Kant presupune Ideea de autonomie a voinței (libertate) ca „Idee pe care toate ființele raționale o pun la baza acțiunilor lor“ (III, 4) și ca „temei al oricărei legislări practice“ (II, 55). Acesta este sensul tehnic în

care suntem îndreptățiți să spunem că etica lui Kant este o *teorie a autonomiei*. Conceptul de moralitate este redus aici, din rațiuni nu atât istorice cât mai ales metodologice, la conceptul de autonomie (III, 5).

Mi se pare foarte plauzibil să susțin că demersul „analitic" al lui Kant din primele două Secțiuni ale *Întemeierii...* a constat în tentativa de a descoperi *structura conceptuală de bază* a teoriei rațiunii practice (legea de bază, nucleul *a priori* al teoriei) sub forma unui concept pur (o Idee) a rațiunii practice, acela de „autonomie", structură/concept care a fost pus apoi, printr-un demers „sintetic", ca temei *a priori*, necesar și universal, al întregului ansamblu teoretic (inclusiv al părții sale empirice). Această „metodologie constructivă", despre care s-a spus că anticipează metoda „generalizării raționale" (Bohr) practicată de știința modernă, pare a fi caracteristică *întregii* filozofii critice a lui Kant[236]. Teoria criticii rațiunii practice se coagulează așadar în jurul predicatului structural „autonomie" la care se ajunge printr-o laborioasă analiză a conceptelor comune de „voință bună" și „datorie". În intenția lui Kant, acesta este de fapt o Idee-structură, un concept al rațiunii practice pure care nu poate primi o definiție *reală* (căruia nu-i poate fi dovedită *realitatea*), dar care poate primi o definiție *structurală* prin indicarea a trei „principii" care îl introduc și care, adunate laolaltă, dau naștere „formulei" sale, formulei autonomiei voinței (FA) — care este chiar „principiul suprem al moralității" (PSM). Acum e momentul să lămurim conceptul kantian de „formulă".

Prin analogie cu felul în care Kant înțelege *formula analiticității*, am putea privi *formula autonomiei* ca un „model general" al oricărei voințe morale și deci al tuturor datoriilor și maximelor morale. Kant susține explicit originea sa matematică:

---

[236] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, p. 56.

„Cine știe însă ce înseamnă pentru matematician o *formulă* care definește precis ceea ce e de făcut pentru a rezolva o problemă, și nu te lasă să greșești, acela nu va considera ca fără importanță și inutilă o formulă care face același lucru cu privire la orice datorie în genere" (CRPr., 94n).

Dar un scurt text din *Reflecții* elucidează și mai bine sensul tehnic al termenului:

„Principiul sau norma tuturor propozițiilor analitice este principiul noncontradicției și al identității. (Dacă le luăm împreună) el nu este o axiomă, ci o *formulă*, i.e. un model general (*ein allgemein Modell*) al propozițiilor analitice; căci el nu cuprinde nici un *medium terminum*" (*Refl.* 4634).

„Formula" lui Kant mi se pare a fi un bun analog al *modelelor* M din teoria structuralistă, al acelor sisteme abstracte de entități care satisfac în întregime predicatul-structură („autonomia voinței"). Corespondentul acestei „formule" în reconstrucțiile structuraliste ale teoriilor de fizică matematică este „structura matematică de bază a teoriei" sau „legea fundamentală a teoriei" (e.g. legea a doua a lui Newton în mecanica clasică a particulelor), anume o structură generativă comună tuturor sistemelor fizice la care poate fi aplicată teoria în cauză. Această lege fundamentală poate fi, eventual, „restricționată" pentru a da naștere unor „legi speciale" valabile pentru sub-domenii specifice, și care nu sunt decât subclase ale modelului M[237] — legi speciale despre care și Kant vorbește în *Metafizica moravurilor*, fără a dezvolta din păcate subiectul. De exemplu, așa-zisul „principiu universal al dreptului" ar putea fi privit, eventual, ca o restricționare a principiului suprem al moralității menit să „specifice condițiile sub care este moralmente justificată coerciția (externă)" și deci să circumscrie sub-clasa specială de aplicații intenționate reprezentată de „datoriile juri-

[237] W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, p. 109.

dice“[238]. În concluzie, ca urmare a demersului de îmbogățire a ontologiei teoriei cu entități care sunt numai posibile, nu reale (Idei), s-a conchis că singura Idee a rațiunii practice care poate sta ca temei al tuturor ființelor raționale auto-determinate prin legi morale este Ideea de „autonomie“ cu legea sau „formula“ ei fundamentală („axioma proprie“ (*axiom proper*)) — anume FA.

Merită să repetăm că Ideea de autonomie nu poate primi o definiție reală ce ar viza un set de proprietăți esențiale (căci Ideile kantiene nu *constituie* obiecte ale experienței), ci numai ceea ce s-ar putea chema o definiție *structurală*, adică o definiție „prin principii“ care stabilesc *funcțiile* sau *competențele* fundamentale ale rațiunii practice (identică aici cu *voința bună*) în determinarea acțiunilor morale. Această procedură definițională constructivă, de inspirație matematică, e evidentă în paragraful II, 55 unde, după ce Ideea de autonomie e considerată „temeiul oricărei legislații practice“, ea e *definită prin trei principii*: principiul legii universale, principiul scopului în sine și, în sinteză, principiul autonomiei voinței, a cărui formulare exactă este chiar „formula“ autonomiei voinței (FA), *modelul general* al tuturor datoriilor reale. Altfel spus, FLU și FSI definesc împreună conceptul structural de autonomie a voinței (sau de voință morală), sinteza lor constituind *formula Ideii de autonomie* (II, 57). Așa cum pentru Stegmüller „structura matematică de bază“ a unei teorii fizice este o „mulțime de modele“, pentru Kant formula principiului moralității (FA) este „modelul general“ al datoriilor reale. Și așa cum pentru a determina dacă o propoziție e analitică trebuie să verificăm dacă ea satisface „principiile“ *formulei analiticității* (= *modelul* general al tuturor propozițiilor analitice), adică principiile non-contradicției și identității (*Refl.* 4634), tot astfel, pentru a determina dacă o maximă este o maximă morală

[238] K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, pp. 20–21.

trebuie să verificăm dacă ea satisface „principiile“ *formulei autonomiei* (= *modelul* general al tuturor maximelor morale), adică procedurile fixate de FLN și FU. Nucleul *a priori* al eticii kantiene (principiul eticii sale pure) conține așadar condițiile *a priori* ale posibilității maximelor morale din fenomen: „Rațiunea pură conține deci ce e drept nu în folosirea ei speculativă, ci totuși într-o anumită folosire practică, anume cea morală, principii ale *posibilității experienței*, anume ale unor astfel de acțiuni care, fiind conforme cu regulile morale, ar putea fi întâlnite în *istoria omului*“ (CRP (1998), 574–5). Acele sisteme de entități din „istoria omului“ (voințe empirice guvernate de maxime empirice) despre care se poate arăta că satisfac principiile *a priori* ale posibilității experienței morale formează modelele empirice sau „aplicațiile“ teoriei.

Am putea încerca — avertizând cititorul să privească cu precauție acest rezultat — și o reconstrucție mai exactă a gândului lui Kant: vom construi o teorie morală fundamentată în mod *a priori* definind conceptul structural de „autonomie a voinței“ la care a fost „redus“ conceptul de „moralitate“. Vom spune în acest sens că *x este o voință autonomă* (V) ddacă există D, t, n și r, astfel încât:

(1) x = <D, t, n, r>

(2) D este o mulțime nevidă formată din voințe perfect bune, voințe imperfect bune *în genere*, voințe umane *în genere* și scopuri subiective *în genere* (deci avem aici scopuri *în sine*, „scopuri proprii“ (subiective) și voințe *umane în genere*, adică în legătură cu care facem abstracție de mediul lor cultural, de sex, rasă, statut social etc.) (II, 62);

(3) t este un tip de *lege* sub care stau elementele lui D: e vorba de „legi obiective“ (definite pe mulțimea voințelor perfect bune) și de „legi practice“ (definite pe mulțimea voințelor imperfect bune *în genere*);

(4) n este un tip de lege sub care stau voințele *umane în genere* (așa-zisele „datorii morale reale“ din MM);

(5) r este o funcție de „reprezentare“ care asociază fiecărei voințe sfinte (noumenale) o voință imperfectă (fenomenală) și fiecărei „legi obiective“ o „lege practică“;

(6) FA

Utilizând jargonul structuralist contemporan, vom spune că acele sisteme de entități (voințe absolut bune, voințe imperfect bune, voințe *umane în genere*) care corespund realmente predicatului (Ideii) V, deci satisfac condițiile (1)–(6) vor fi numite *modelele veritabile* (M) ale lui V. Nu cred că ar fi impropriu să-i atribuim lui Kant afirmația că „formula“ principiului moralității (FA) este un model veritabil al predicatului structural „autonomia voinței“. Condițiile (1)–(5) caracterizează structura acelor entități despre care are sens să întrebăm dacă satisfac sau nu predicatul „este un V“. Aceste entități sunt numite de structuraliști *modele posibile* (M_p) ale lui V. ($M \subseteq M_p$). Modelele veritabile despre care e vorba aici trebuie concepute ca structuri abstracte ale rațiunii practice, fără nici un fel de viză empirică directă, altfel spus ca simple Idei ale rațiunii pure practice, ca un fel de „lume inteligibilă“ (II, 75) reprezentând matricea generativă a teoriilor (modelelor) subiacente. Aici se vede clar că atunci când Kant vorbește despre „derivarea“ unor „datorii reale“ (și legi speciale) din principiul lor (principiul autonomiei), el nu are în vedere *deducția logică* a acestora (de altfel, nici nu o practică vreodată!), ci faptul că Ideea de autonomie și formula ei (FA) oferă „modelul general“ al tuturor datoriilor reale și al maximelor morale care pot fi „derivate“ din ea în sensul „subsumării“ sau „participării“ (II, 71), adică al relației de *satisfacere* a condițiilor stipulate de formula predicatului structural.

Să zăbovim puțin asupra *modelelor posibile*. În definiția lui Stegmüller, acestea sunt obiectele despre care „are sens să întrebăm dacă sunt modele, dar care nu trebuie să satisfacă necesarmente « axiomele proprii » din *definiens*-ul lui (să zicem) « este o mecanică clasică a particulelor »“;

aceste modele posibile — și ele abstracte — formează „matricea“ teoriei[239]. Modelele posibile pot deveni modele veritabile (M) dacă satisfac în plus axiomele proprii ale teoriei V (în cazul nostru, FA), dar, în același timp, ele au particularitatea de a avea o deschidere spre *aplicațiile empirice posibile* ale teoriei, aplicații care, printr-o operație de „îmbogățire“, pot deveni la rându-le modele posibile capabile să satisfacă exigențele predicatului structural. Un model posibil descrie doar structura formală a acelor entități despre care are sens să întrebăm dacă ele pot satisface sau nu predicatul „este un V“.

Deși s-ar putea ca analogia să nu fie desăvârșită, mi se pare că structura abstractă numită de Kant „Idealul imperiului scopurilor în analogie cu un imperiu al naturii“ (o Idee a rațiunii practice individualizată prin asociere analogică cu un concept al intelectului, acela de natură teleologică) reprezintă un asemenea *model posibil* al nucleului teoriei sale morale, căci acest Ideal semnifică un sistem de entități (scopuri în sine aflate sub legi comune) despre care are sens să întrebăm dacă pot satisface sau nu Ideea de „autonomie“, mai exact FA (II, 61–70). În mod analog, are sens să întrebăm despre „înțeleptul (stoicilor)“ : este el „un ideal, adică un om care nu există decât în gândire, dar care *concordă pe deplin cu Ideea de înțelepciune*“? (CRP (1998), 443). Dar iată ce spunea chiar Kant în unul din cursurile sale:

„Un Ideal este reprezentarea unui lucru singular prin care ilustrăm pentru noi, *in concreto*[240], o asemenea Idee. Toate Idea-

[239] W. Stegmüller, *The Structure*, p. 108.

[240] În limbajul lui Kant, „aplicarea unei noțiuni *in concreto*“ se referă la aplicarea unei noțiuni „superioare“ (mai abstracte) „în funcție de noțiunea ei inferioară“ (de noțiunea mai concretă obținută prin particularizare din ea). Prin aplicarea *in concreto* noțiunea abstractă se apropie gradual de nivelul indivizilor empirici (I. Kant, *Logica generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 152, trad. A. Surdu).

lurile sunt ficțiuni. Încercăm, *in concreto*, să ilustrăm o anume ființă care e congruentă cu Ideea. În Ideal noi transformăm Ideile într-un *model*. ... Idealul este un *prototypon* al moralității. Un om natural nu poate fi niciodată un Ideal deoarece el e totuși mereu supus slăbiciunilor". (LE, Mrong., 229).

Idealul imperiului scopurilor concordă pe deplin cu Ideea de autonomie căci stă sub FA, deci e un *model posibil* al Ideii de autonomie despre ai cărui membri are așadar sens să te întrebi dacă satisfac sau nu FA, deci dacă pot deveni sau nu un *model veritabil* al Ideii de autonomie (II, 66). Răspunsul este pozitiv dacă acele entități au reușit să treacă testul de *evaluare analogică* formulat de FIS (căci ceea ce se întâmplă în copie trebuie să se fi întâmplat și în original). Idealul imperiului scopurilor are așadar o față orientată spre Ideea de autonomie (el fiind de fapt „o Idee *in individuo*") și o altă față orientată spre fenomen, spre aplicațiile empirice (el fiind „un lucru individual, determinabil sau chiar determinat numai prin Idee", dar în același timp un *prototip* al tuturor copiilor Ideii (de autonomie) din fenomen — CRP (1998), 443). Am putea privi acum FIS ca pe o *reprezentare procedurală* a FA la nivelul puterii de judecare a intelectului unei ființe raționale finite *în genere*: ea este o „regulă de judecare" a intelectului aflată sub Legea morală (sub FA) (CRPr. 158). Am putea spune mai bine că această reprezentare procedurală a principiului moralității nu e un model, ci o procedură de *generare a modelelor (aplicațiilor)* teoriei. Cred că acest aspect e intuit de Rawls atunci când afirmă că nota metodologică distinctivă a teoriei lui Kant, sub influența matematicienilor, e aceea de a formula o reprezentare procedurală în care să fie date toate criteriile relevante ale judecării morale a unei maxime, și această reprezentare procedurală e ceea ce el numește IC-procedura:

„Deoarece procedura e gândită în așa fel încât să includă, în măsura posibilului, toate criteriile relevante (ale moralității), ni se spune că ea specifică un *ideal*, să zicem acela al matema-

ticianului ideal, sau idealul unei persoane raționale și rezonabile care înțelege și aplică în mod corect procedura imperativului categoric, sau *idealul unui imperiu al scopurilor*, al unei comunități de asemenea persoane ideale. Trebuie să spunem « toate criteriile relevante *în măsura posibilului* » deoarece nici o precizare a acestor criterii nu poate fi definitivă; și orice formulare a lor trebuie verificată în orice moment prin reflecție critică"[241].

În meta-teoria structuralistă a științei, acele modele care rezultă din M_p prin eliminarea funcțiilor teoretice (cu ajutorul unei funcții de „restricționare", rs) sunt numite *modele parțiale posibile* (M_{pp}) — adică mulțimea tuturor aplicațiilor conceptibile ale teoriei. Un *model parțial posibil* este un fapt observabil care poate fi descris în termeni pur empirici, adică independenți de teoria noastră. În cazul filozofiei kantiene, mulțimea M_{pp} reprezintă acele „fragmente" de M_p ale lui V care pot fi descrise *independent de cadrul conceptual al teoriei kantiene a autonomiei*, de exemplu sistemul datoriilor ființelor umane în genere conform școlii dreptului natural a lui Pufendorf. Această mulțime de modele parțiale posibile (empirice) se obține prin eliminarea din definiția predicatului V a voințelor perfecte, a voințelor imperfecte *în genere*, a „legilor obiective" și „legilor practice", deci a tot ceea ce seamănă cu conceptul de „funcție teoretică" (conceptele ce țin de limbajul metafizicii moravurilor). Rămân în urma acestei „restricționări" conceptele de „ființă *umană în genere*" și de „datorie reală" care au deja un foarte slab conținut empiric legat de specificul ființei umane *în genere.* Elementele lui M_{pp} care *pot deveni modele veritabile* (M) prin „îmbogățire" cu funcții teoretice (concepte pure) adecvate formează clasa „aplicațiilor intenționate" (I) ale teoriei, adică domeniul fenomenelor la care cei ce utilizează teoria intenționează să o aplice, iar submulțimea $I_0 \subseteq I$

[241] J. Rawls, *Lectures*, p. 238.

poate fi numită clasa *aplicațiilor paradigmatice* ale teoriei (e.g. cele patru exemple ale lui Kant). Aplicațiile intenționate I formează o subclasă a M_{pp} din care au fost eliminate funcțiile teoretice (conceptele eticii pure); ele pot deveni, prin operația de „îmbogățire“ (e), adică de adăugare a unor funcții teoretice (concepte pure) adecvate, modelele posibile ce satisfac predicatul de bază. Dacă $x \in M_p$, atunci $rs(x) \in M_{pp}$ prin eliminarea funcțiilor teoretice (prin „restricționare“); și invers, dacă $y \in M_{pp}$, atunci $e(y) \in M_p$ prin îmbogățire, unde e(y) sunt *modelele posibile* care au aceeași configurație a funcțiilor neteoretice ca și y. Să presupunem că *b* este un fapt „observabil“ (i.e. un fapt descriptibil fără a utiliza funcții teoretice); prin adăugarea unor funcții teoretice adecvate, el poate fi „îmbogățit pentru a deveni un model al teoriei a cărei structură matematică e prezentată de predicatul ansamblist « x este un V »“[242]. Ești tentat imediat să faci o analogie: dacă *b* este o maximă empirică (m_1) din experiența noastră morală (descriptibilă în termeni de psihologie empirică sau antropologie, fără aparatul teoretic al metafizicii moravurilor), atunci, prin adăugarea unor concepte adecvate ale metafizicii moravurilor (ale filozofiei pure), ea poate fi „îmbogățită“ pentru a deveni maximă a membrilor imperiului universal al scopurilor (deci poate fi absorbită într-un *model posibil* al teoriei a cărui structură *a priori* de bază e reprezentată de Ideea de „voință autonomă“).

Pe baza conceptului de „îmbogățire“ structuraliștii pot formula acum ceea ce se cheamă „aserțiunea empirică“ a unei teorii (*empirical claim*), acele enunțuri prin care teoria noastră *a priori* vorbește despre realitate. Aserțiunile empirice ale teoriei nu vor fi propriu-zis de tipul „*b* este un V“ (unde *b* este un sistem fizic, să zicem sistemul solar, iar V este mecanica clasică a particulelor, căci „sistemul solar este o

[242] W. Stegmüller, *The Structure*, pp. 60, 110.

mecanică clasică a particulelor" este doar o *supoziție ipotetică*), ci de tipul „există o îmbogățire teoretică *x* a lui *b* care este un model al structurii V". Transferând aceste concepte în context kantian, putem pune întrebarea: este sistemul datoriilor ființelor umane *în genere*, stabilit în mod independent de Pufendorf, un *model empiric* sau o *aplicație* a predicatului V? Altfel zis, poate fi el „îmbogățit" cu concepte pure ale teoriei kantiene a autonomiei pentru a deveni un *model posibil* al lui V („un membru al imperiului scopurilor") în legătură cu care are sens să ne întrebăm dacă satisface sau nu principiul autonomiei voinței? Cu alte cuvinte, se justifică pretenția noastră de a *aplica* teoria morală a autonomiei voinței la sistemul datoriilor stabilit în mod independent de Pufendorf? Răspunsul este dat punând la lucru reprezentarea procedurală a FA, anume FIS. Această procedură de „subsumare" furnizează întotdeauna un rezultat aproximativ, dar ea arată felul în care „idealul servește ... ca prototip pentru determinarea completă a copiei, ... (ca un) criteriu al acțiunii noastre" (CRP (1998), 443). În concluzie, atunci când Kant vorbește de „derivarea" sistemului imperativelor datoriei din principiul lor, el are în vedere nu deducția lor logică, ci mai degrabă ceva asemănător formulării unei „aserțiuni empirice" care utilizează predicatul de bază „este o voință autonomă" (= „este o voință morală").

Din toate acestea reiese cu claritate, cred, analogia frapantă dintre conceptul structuralist contemporan de „îmbogățire" teoretică a unui model parțial posibil (a unei aplicații posibile) și IC-procedura lui Kant („regula de judecare" numită *Formula imperiului scopurilor*) care ne cere, pentru a vedea dacă maxima voinței unei persoane empirice poate fi „subsumată" Ideii de „voință autonomă" (voință morală), să verificăm — *măcar printr-o analogie* — dacă acea maximă poate „participa" la Idealul imperiului scopurilor care stă sub formula de bază a teoriei (FA): „Mora-

litatea (unei acțiuni sau a unei datorii a ființei umane în genere — V. M.) constă așadar în raportul oricărei acțiuni cu legislarea care singură face posibil un imperiu al scopurilor. Această legislare trebuie să fie întâlnită în fiecare ființă rațională (în genere — V. M.) și să se poată naște din voința ei, al cărei principiu (formulă fundamentală — V. M.) este deci: să nu faci nici o acțiune după altă maximă decât după una de așa fel încât a fi o lege universală e ceva compatibil cu ea și deci doar *astfel încât voința să se poată considera pe sine în același timp ca universal legislatoare prin maxima ei*" (II, 66). Altfel spus, FIS ar putea fi privită ca o regulă de îmbogățire a unor aplicații *posibile*, m_1, cu concepte ale metafizicii moravurilor pentru a vedea dacă ne putem întreba cu sens dacă m_1 poate fi un model al predicatului V, deci dacă poate fi o maximă *morală* sau nu. Orice M_{pp} (e.g. orice maximă empirică m_1) poate fi îmbogățit cu concepte pure ale rațiunii practice (m_1 poate fi gândită ca maximă posibilă a voințelor unor membri ai imperiului scopurilor — să o notăm în această ipostază îmbogățită cu m_2), indiferent de faptul dacă sistemul care va rezulta (imperiul scopurilor în care m_2 e una dintre maxime) este sau nu un model veritabil (M) al Ideii-structură „autonomia voinței" (în caz că *este* un model veritabil, m_2 va putea fi voită ca maximă pentru *toți* membrii imperiului scopurilor). Ca formulă a unor categorii ale intelectului, FIS exprimă funcțiile pe care le are capacitatea de judecare de a subsuma o maximă empirică sub o lege a rațiunii practice și a discrimina astfel ceea ce e moralmente bun[243].

[243] „Procedura e un instrument de selecție: ea acceptă anumite maxime ... și le respinge pe altele după cum acestea satisfac criteriile rațiunii practice pe care ea le conține. La fel ca și o funcție matematică, IC-procedura e aplicată la ceva (așa cum funcția e aplicată la un număr) pentru a da altceva (un număr corespunzător) și nu poate produce... din sine obiectul său" (J. Rawls, *Lectures*, pp. 251–252).

Dar toate aceste lucruri ar putea fi formulate încă mai exact și mai detaliat, dând astfel seama de specificul formulei subsidiare (FIS) ca procedură de generare a unor aplicații intenționate (I) ale teoriei morale a autonomiei voinței. Să presupunem cazul elementar al unei maxime materiale m_1 a voinței unei persoane concrete, Ion: să zicem că avem de-a face cu maxima sinuciderii pentru a scăpa de amenințarea unor creditori. Etapele aplicării IC-procedurii mi se par a fi următoarele:

Etapa I: Vom începe prin a ne întreba dacă Ion poate deveni un membru al imperiului scopurilor. Altfel spus, vom încerca să „îmbogățim“ maxima sa pentru a o putea gândi ca maximă a unui membru al imperiului scopurilor: pentru aceasta se face abstracție de caracteristicile personale și de context social ale agentului (rămânând doar la *natura sa rațională*), de detaliile contextuale ale scopurilor sale subiective, pentru a putea transforma m_1 — cu totul *imparțial* — într-o maximă a unei ființe raționale finite *în genere*, *liberă* și *egală* cu celelalte, având un scop subiectiv de un anume tip *în genere*: „Facem abstracție de diferențele personale dintre ființele raționale precum și de orice conținut al scopurilor lor private ... pentru a putea gândi un ansamblu al tuturor scopurilor în conexiune sistematică (un ansamblu atât al ființelor raționale ca scopuri în sine, cât și al scopurilor proprii pe care și le poate propune fiecare) adică un imperiu al scopurilor“ (II, 62). Maximele date în cele patru exemple din Secțiunea II sunt deja îmbogățite la acest nivel (m_2). În această primă etapă, ființa empirică având maxima m_1 se gândește pe sine *„ca și cum* ar fi, prin maximele ei, un membru legislator în imperiul universal al scopurilor“ (II, 75).

Așadar, în etapa I verificăm dacă există ceea ce s-ar putea numi o „îmbogățire“ a lui m_1 cu concepte (teoretice) ale metafizicii moravurilor („imperiu al scopurilor“, „ființă rațională perfectă“, „ființă rațională finită *în genere*“, „scop

subiectiv *în genere*“, „scop obiectiv“, „imperativ categoric“ etc.) în așa fel încât transformata ei, m_2, să fie un *model posibil* (M_p) al Ideii de „autonomie“ (în limbajul lui Kant: astfel încât agentul a cărui voință e determinată de m_2 să poată fi gândit ca un membru al unui posibil imperiu al scopurilor în analogie cu un imperiu al naturii). Acum are sens să ne întrebăm dacă m_2 poate fi maxima unei *voințe autonome* (morale) sau nu.

Etapa II: E etapa verificării dacă acest nou M_p satisface sau nu Ideea de autonomie, adică dacă m_2 poate deveni sau nu un *model veritabil* (M) al predicatului de bază („autonomie“), ceea ce e echivalent cu a ne întreba dacă M_p (adică m_2) satisface sau nu condițiile „modelului“ FA, și în primul rând condiția universalității. Căci, spune Kant, „această demnitate ... (a ființei raționale ca scop în sine, deci ca membru al imperiului scopurilor) ... face astfel ca ea să trebuiască să considere întotdeauna maximele sale din punctul de vedere al ei însăși, dar în același timp și din punctul de vedere al *oricărei alte ființe raționale* ca ființă legislatoare“ (II, 75).

De fapt, etapa II constă din trei pași, indicați în ordine de FIS:

Pasul 1: verificarea faptului dacă m_2 satisface condițiile FLN, adică dacă satisface sau nu condiția formală a universalizabilității în analogie cu o lege a naturii. O asemenea judecată, făcută printr-un raționament analogic, e minată din start de imprecizie.

Pasul 2: verificarea faptului dacă m_2 satisface condițiile FU, deci dacă „scopul propriu“ al agentului nostru intră sau nu în conflict cu *scopul universal* prezent în om („umanitatea“).

Pasul 3: verificarea faptului dacă universalizarea lui m_2, anume $U(m_2)$, este coerentă cu alte datorii deja acceptate în nucleul paradigmatic al aplicațiilor teoriei (I_0). Căci aceasta ne cere în plus FIS, pe lângă primele două condiții: „toate

maximele din propria noastră legislare trebuie *să se armonizeze între ele* spre a forma un posibil imperiu al scopurilor ca un imperiu al naturii“ (II, 72).

Toți acești pași presupun un anume grad de incertitudine și aproximare în judecarea maximei, ei nefiind pașii unei proceduri algoritmice de evaluare morală, ai unui calcul moral. Faptul că (din varii motive, neexplicitate) Kant aplică uneori numai pasul 1, de cele mai multe ori numai pasul 2 (în „derivarea“ sistemului datoriilor pentru ființe umane *în genere* din *Metafizica moravurilor*) nu înseamnă nici că el nu aplică niciodată pasul 3, FIS (cum se crede de obicei) — căci FLN și FU *sunt conținute* în FIS (de fapt, la rigoare, am putea spune că el aplică *numai* FIS, chiar dacă *parțial*, adică utilizând uneori numai FLN, alteori numai FU); și nici că el procedează haotic, utilizând la întâmplare formule care ar fi independente între ele — căci Kant e conștient că aplicarea *parțială* a FIS sporește incertitudinea evaluării și că evaluarea *cea mai precisă* ar fi aceea care trece maxima „prin (toate) cele trei concepte menționate“ (II, 72) — așa cum și procedează cu cele patru exemple ale sale din *Întemeiere* ... Diminuarea maximă a gradului de incertitudine al procedurii de generare a unei aplicații intenționate a predicatului „autonomie“ se poate face numai prin parcurgerea celor trei pași, ceea ce echivalează cu aducerea Legii morale *„pe cât posibil* mai aproape de intuiție“ (II, 72).

Prin urmare, în „judecarea morală“, în aplicarea procedurii de construcție a unei aplicații intenționate, e bine „să procedăm întotdeauna după metoda strictă“ : să „punem la bază“ Ideea de autonomie și modelul ei, FA, verificând apoi (dacă „vrem să procurăm acces legii morale“, adică dacă vrem să generăm aplicații ale sale) dacă există o îmbogățire teoretică a unei maxime empirice m_1 astfel încât ea să poată deveni un model al Ideii de „autonomie“ (i.e. să satisfacă FA). În caz de răspuns negativ, vom putea conchide că m_1 nu poate fi maxima unei „voințe autonome“ sau, ceea ce e totuna, că m_1 nu are conținut moral.

În noul context de interpretare devine mai clar ce vrea să spună Kant prin strania afirmație că FLU și FSI sunt, „în fond, *totuna*“ (II, 74), deși ele sunt introduse distinct și sunt formulate totuși în termeni diferiți. Procedurile deductive nu ne ajută să lămurim această chestiune (a încerca derivarea reciprocă a celor două formule s-a dovedit un joc logic fără sorți de izbândă). Ceea ce vrea să spună Kant e mai degrabă că aceste două formule distincte sunt *sintetizate* în formula unică a autonomiei și deci ele formează, toate, *o singură formulă* a Ideii de autonomie. Acum putem afirma în cunoștință de cauză că există *o singură* „formulă“ a principiului suprem al moralității, anume FA. Așa-zisa *Formulă a imperiului scopurilor* (FIS) este un „principiu de aplicare“ al primeia, o „reprezentare“ prin categoriile cantității a FA.

Interpretarea în termeni structural-matematici a arhitecturii teoriei etice a lui Kant lămurește și *problema naturii aplicațiilor intenționate ale teoriei*, legată la rându-i de un detaliu de editare a textului *Întemeierii*... Expunerea structuralistă a unei teorii în termeni de modele matematice duce la două concluzii interesante: (i) domeniul aplicațiilor intenționate ale teoriei e o *clasă de sub-structuri empirice* și nu o mulțime de obiecte sau evenimente singulare și izolate; (ii) aplicațiile intenționate ale teoriei nu reprezintă, în mod naiv, o „realitate pură“, „adevărata și unica realitate“, „experiența pură“, ci un sistem de „fenomene“ *conceptualizate deja*, adică *dependente de o teorie*, dar nu de teoria noastră, ci de *alte teorii*, logic anterioare față de ea. Domeniul aplicațiilor intenționate ale unei teorii „nu definește un unic univers de discurs, o singură « aplicație cosmică » a teoriei; aplicațiile intenționate ale unei teorii sunt multiple și locale, sau, cum spune Moulines, « mici fragmente ale experienței »“[244].

---

[244] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței*, p. 85.

Contrar acestei viziuni, teoria lui Kant e privită prin tradiție ca aplicându-se la *maxime singulare* sau la *datorii singulare* care ar putea fi „derivate“ din principiul unic. Eu însumi am prezentat-o adesea în acest fel, motiv pentru care simt o dată în plus nevoia unei corecturi de principiu. Nu e exclus ca tocmai o asemenea prezentare să fi influențat tacit pe acei editori care au „corectat“ textul lui Kant cu un detaliu ce poate părea multora insignifiant. În fragmentul care descrie sensul aplicării FLN la cele patru tipuri de datorii, Kant spune:

> „Acestea sunt doar câteva dintre numeroasele datorii reale, sau cel puțin considerate de noi ca fiind astfel, a căror *derivare* (*Ableitung*) din principiul unic expus anterior apare cu claritate“ (II, 39).

Cuvântul *Ableitung* (derivare) a fost introdus de unii editori pentru a corecta ceea ce lor li se părea a fi o greșeală: utilizarea de către Kant a cuvântului *Abteilung* (divizare, clasificare). Din perspectiva interpretării structuraliste, *Abteilung* e cuvântul potrivit, iar editorii greșesc. A. Wood observă pe bună dreptate că în aceste paragrafe Kant discută numai relația dintre principiul său și *clasificarea* datoriilor, nu problema *derivării* datoriilor; el vorbise anterior despre posibilitatea de a „deriva“ (*ableiten*) toate imperativele datoriei din unicul principiu al lor (II, 32). Înclin să cred că intenția lui Kant a fost de a spune că legea morală fundamentală generează — se aplică la — un *sistem al datoriilor*, o „clasificare a datoriilor“, nu e un simplu mijloc de testare a unor maxime singulare izolate. Iar sistemul datoriilor morale (care va fi elaborat complet abia în *Metafizica moravurilor*) reprezintă *aplicațiile intenționate* de Kant în acest punct al discuției sale. Ele nu trebuie privite însă ca o „realitate pură“, ca o „experiență pură“ sau ca un fel de „lucru în sine“ absolut obiectiv, ci ca o structură de datorii reale deja *impregnată conceptual* de anumite teorii care sunt logic anterioare celei kantiene: în speță, e vorba de teoria dreptului natural a școlii lui Pufendorf. Kant spune expli-

cit în acest sens că va aplica FLN (și mai târziu FU) la „clasificarea obișnuită" a datoriilor așa cum a fost „adoptată în școli" (II, 34n). Această aplicație a teoriei etice a lui Kant se face așadar la *sistemul datoriilor* așa cum a fost consacrat de teoriile legii naturale, unul dintre rezultatele interesante fiind, pe lângă *explicarea* acestor *fapte* empirice preexistente, și *corectarea* lor: pentru școala lui Pufendorf, bunăoară, datoriile perfecte sunt numai externe, la Kant ele sunt și interne. Evident, această teorie poate avea și alte aplicații intenționate. De exemplu, ni se vorbește de aplicarea sa la *comportarea morală a ființelor umane*, vizând dezvoltarea, răspândirea și întărirea principiilor morale prin educație (MM, 256); la *datoriile moralei comune sau ale celei religioase* (i.e. la „ceea ce predică oamenii că trebuie făcut, fără ca vreunul să se gândească dacă poate fi făcut" — LE. Mrong., 1318); la *antropologia morală*, o știință empirică a psihologiei și comportamentului moral ale cărei „legi" sunt legile constituției particulare a ființei umane; la nenumăratele contexte particulare ce determină sisteme de „reguli speciale" (coduri morale particulare) surprinzând variatele fațete ale condiției sociale a omului:

> „De exemplu, cum trebuie să ne comportăm față de ființele umane care se află într-o stare de puritate morală sau de depravare? Față de cei cultivați sau față de cei necultivați? Față de savanți sau față de ignoranți? ... Cum trebuie tratați oamenii în raport cu diferențele de rang, vârstă, sex, stare de sănătate, bogăție sau sărăcie și așa mai departe? Aceste întrebări nu dau naștere la tot atât de multe *specii* de *obligație* etică (deoarece există numai *una*, cea a virtuții în genere), ci numai la tot atâtea feluri diferite de a o *aplica* (corolare). Prin urmare, ele nu pot fi prezentate ca secțiuni ale eticii și membre ale *diviziunii* unui sistem (care trebuie să provină *a priori* dintr-un concept al rațiunii), ci pot fi doar anexate sistemului. Totuși, chiar și această aplicare ține de prezentarea completă a sistemului" (MM, 309).

E interesant de remarcat în acest pasaj reiterarea procedurii *a priori* de întemeiere a *sistemului clasic al datoriilor*

pe o Idee a rațiunii (schițată în II, 34–38), ca și considerarea sistemelor de „legi speciale“ ca fiind numai *anexe* ale sistemului datoriilor și nu parte propriu-zisă a lui. Motiv pentru care Kant a și neglijat acest aspect „empiric“ al teoriei sale.

Privită prin ochelarii acestei reconstrucții teoretice, problema deducției (transcendentale ?) a principiului suprem al moralității e problema felului în care se poate autentifica sau justifica faptul că FA este realmente acest principiu (nu printr-o intuiție morală *sui generis*, cum susțin teoreticienii „simțului moral“, nici printr-o intuiție intelectual-logică, cum susțin teoreticienii eticii „perfecțiunii“, nici pe bază de inducție cum susțin utilitariștii, ci) printr-o „deducție“ *a priori* analogă deducției transcendentale a categoriilor (III, 18). Cum putem arăta în mod *a priori* că FA are „realitate și necesitate obiectivă“ (III, 7), adică determină într-adevăr voințele bune ale tuturor ființelor raționale imperfecte *în genere*, oameni și ființe de pe alte planete (că ea este realmente „o proprietate a voințelor tuturor ființelor raționale“ — III, 4) ?

Formula Ideii de autonomie este *modelul veritabil* (M) al unui predicat structural, cel de „autonomie“. În spiritul reconstrucției noastre, rezultă imediat consecința importantă că „axioma proprie“ a teoriei, anume FA, *nu trebuie justificată sau „dedusă a priori“ în vreun fel*; ea nu e nici evidentă de la sine, nici tautologică, nici rezultatul unei inducții, ci e suficient să fie o *asumpție necesară* ce *definește* predicatul structural de bază sau Ideea de autonomie. Valabilitatea ei universală și realitatea ei obiectivă pe domeniul D nu numai că nu pot fi justificate, dar nici *nu trebuie să fie justificate*. În acest sens poate fi înțeleasă afirmația lui Kant din *Critica rațiunii practice* că principiul moralității nu are nevoie de nici un fel de temeiuri justificative, de nici un fel de „deducție“ sau autentificare, căci el este un „fapt al rațiunii“ a cărui conștiință o împărtășim cu toții și a cărui

autoritate supremă toți o recunoaștem. Interpretarea structuralistă a teoriei criticii rațiunii practice explică într-un fel plauzibil abandonul lui Kant din a doua sa Critică în ceea ce privește „deducția“ legii morale. Descriind ceea ce a reușit să facă până la începutul Secțiunii III, Kant precizează: „se pare că noi de fapt doar am presupus, în Ideea de libertate, legea morală, adică însuși principiul autonomiei voinței, fără a fi putut demonstra prin sine realitatea și necesitatea lui obiectivă“ (III, 7). Reconstrucția noastră ne ajută să înțelegem mai bine de ce *nici nu era nevoie de o asemenea demonstrație („deducție“).*

6. Încheiere

Lectura și analiza *Întemeierii metafizicii moravurilor* nu ar trebui să ne ducă la concluzia că filozofia morală a lui Kant s-ar reduce la un studiu abstract al posibilităților de întemeiere a principiului moralității. Acest demers fundațional nu reprezintă decât partea preliminară a ceea ce epoca numea „filozofie practică universală“, demers care, în sistemul lui Kant, a luat numele de „critica rațiunii practice“. Scopul acesteia era să investigheze condițiile de posibilitate ale legilor morale necesare și universale, oferind astfel un fundament *a priori* eticii aplicate — adică datoriilor morale și juridice speciale ori eticii teologice. Lucrările *Critica rațiunii practice*, *Metafizica moravurilor* și *Antropologia* încununează în timp acest demers kantian. Merită să reamintim că în cursurile sale de etică, profesorul din Königsberg cheltuia cea mai mare parte din timp pentru a discuta *aplicațiile* principiului moralității, prezentând acele chestiuni controversate ce se aflau în centrul dezbaterii publice: ce statut are religia naturală și în ce constau erorile religioase, dacă respectarea regulilor moralei teologice este suficientă pentru a fi realmente moral, care sunt datoriile față de sine și față de alții — de la sinucidere și îmbogățire până la jignire, răzbunare și datoriile față de animale. Filozofia morală a lui Kant acoperă tot acest spectru tematic, începând cu fundamentele ei *a priori* și ajungând la aplicațiile sale practice.

Această complementaritate, fundamente-aplicații, a generat și o dispută în jurul întrebării dacă teoria etică a lui Kant poate fi considerată o teorie *explicativă* a moralității sau o teorie *normativă*, menită adică să servească *par excellence* ca îndreptar al acțiunii ? Mi se pare că teoria imperativului categoric a lui Kant este, înainte de toate, o teorie *explicativă* a felului în care se poate face o fundamentare neinductivă, *a priori*, a teoriei morale, în cadrul unui program de fundamentare meta-teoretică a unor largi clase de teorii științifice menit să explice posibilitatea și inteligibilitatea legilor necesare și universale din domeniile naturalului și practicului. În particular, această teorie explică felul în care sunt posibile legile morale universale și necesare despre care mulți spun că există, deschizându-ne astfel un drum spre cunoașterea constituției veritabile a moralului, spre structura *a priori* profundă a praxis-ului, ascunsă în spatele spectacolului cotidian al moralității comune. Teoria lui Kant — așa cum ne apare în *Întemeiere...* și în *Critica rațiunii practice* — e o teorie a *fundamentelor a priori ale moralității.*

Există și comentatori care susțin că, definind necesitatea practică sau „legalitatea în genere", Kant a formulat mai degrabă o teorie *normativă* a moralei, o „busolă" pentru uzul practic al omului comun. O. Höffe, alături de majoritatea comentatorilor, consideră că tocmai în dimensiunea *normativă* stă centrul de greutate al teoriei kantiene, teorie care ar fi urmărit, în ultimă instanță, să dea „un criteriu suprem de evaluare pentru moralitate".[245] Cu toate acestea, dificultățile persistente ale aplicării teoriei la cazuri concrete i-au atras de-a lungul timpului critici severe și au făcut pe mulți comentatori să clameze „eșecul" întreprinderii kantiene în genere. Nu ar fi totuși exclus ca acești comentatori să se fi pripit cu aprecierile lor negative: căci Kant nu pare a fi intenționat să ofere, înainte de orice, o teorie normati-

[245] Höffe, *La philosophie pratique de Kant*, p. 75.

vă, algoritmică a deciziei morale, aptă să ofere formula matematică a binelui și răului moral pentru cazul oricărei acțiuni individuale. Dar nici nu se poate spune că ne-a lăsat fără nici o procedură.

Tocmai de aceea aș înclina să cred că filozofia practică a lui Kant trebuie considerată în primul rând o teorie fundațională *a priori* a moralității indivizilor (virtuții) și sistemelor de datorii și numai într-un sens indirect un îndrumar aproximativ al acțiunii. Într-adevăr, „ea cere omului să-și depășească în mod radical natura sa imperfectă și socială; numai în depășire descoperă omul ființa sa veritabilă (se descoperă pe sine), ființa sa morală, în fine, natura sa rațională (practică)“[246]. În acest sens general, sunt de acord cu punctul de vedere al lui Höffe.

Care e, până la urmă, *eficacitatea* teoriei lui Kant ? În ce măsură poate ea ghida efectiv judecata noastră morală dincolo de o orientare vagă, pe care am putea-o obține și fără enormele ei complicații și complexități, folosind bunăoară un îndreptar empiric mai simplu, cum e formula din paragraful I, 17 (regula de aur). Punându-ne această întrebare, putem vedea mai ușor în ce sens măreția acestei teorii constă tocmai în dimensiunea sa *explicativă*, nu în cea aplicativă. Așa cum pentru a explica banala cădere a mărului (dar și mișcarea planetelor) Newton a introdus concepte pur raționale, fără corespondent empiric, cum e cel de „gravitație“, ca și principii nederivate din experiență, cum este cel al cauzalității, precum și un fastuos și greu inteligibil aparat matematic, tot așa Kant a introdus Ideile de „lume inteligibilă“, „lege morală obiectivă“, „libertate“ etc., precum și o fastuoasă și greu inteligibilă tramă teoretică, pentru a explica „banalul“ fapt al moralității unei acțiuni particulare cum e aceea de a nu fura (dar și „sistemul datoriilor“ acceptat și predat în școlile de drept natural).

[246] O. Höffe, *La philosophie pratique de Kant*, p. 133.

Fără îndoială, dimensiunea *aplicativă* a teoriei lui Kant nu lipsește și nu trebuie ignorată, nici măcar sub ispita celebrității metafizicii sale. Ideea de lege morală e, pentru el, un „ghid" de care trebuie să ne „apropiem constant" și pe care trebuie să-l „aproximăm" asimptotic. Idealul imperiului scopurilor prezent în FIS *ne ajută* în acest sens. Operația este însă departe de a fi una algoritmică; ea e, mai degrabă, o deliberare rafinată asupra unor cazuri particulare, după o procedură ce pare inspirată din metoda spectatorului imparțial al lui A. Smith (pe care Kant l-a citit), un efort veșnic neterminat de autoanaliză în tentativa omului de a-și perfecționa caracterul. Dar teoria ne avertizează: *niciodată* omul nu va putea deveni identic cu Idealul, căci el e o ființă ce stă mereu sub semnul imperfecțiunii. Analizele de caz din *Întemeiere...*, dar mai ales cele din *Metafizica moravurilor*, dovedesc limitele, dar și eficacitatea standardului etic de tip kantian. Pentru a compensa cât de cât ariditatea expunerii anterioare, voi explora în încheiere semnificația morală a câtorva cazuri particulare punând la lucru teoria lui Kant.

1) Am văzut deja că — în lumina FIS — maxima sinuciderii egoiste (din iubire de sine) este imorală, contrar apărătorilor sinuciderii care invocă dreptul oricărui om de a dispune de bunurile pământești (inclusiv de corpul său) conform voinței proprii atâta vreme cât nu încalcă drepturile altora. Dar oare este imorală și *sinuciderea altruistă*, de pildă cea în scopuri patriotice? Este sinucidere actul prin care cineva se lasă omorât pentru a-și salva patria? Kant își pune această întrebare în MM, 264. Răspunsul nu este dat acolo, dar figurează în cursurile sale: el distinge între a-ți lua în mod *deliberat* viața (și aceasta e contrar datoriei în orice împrejurare) și, respectiv, a-ți *risca* viața (ceea ce înseamnă *a ți-o încredința sorții*) urmărind să-ți îndeplinești o datorie față de alții (aceasta e *permis*, i.e. nu e interzis, dar nici nu e o *obligație*). În acest din urmă caz, maxima veritabilă este „Vreau să mă expun riscului de a fi omorât pe câmpul de bătaie pentru a-mi salva patria" și nu „Vreau să

mă sinucid (deliberat) pentru a-mi salva patria": „Căci a-ți risca viața în lupta contra dușmanilor... și chiar a-ți sacrifica propria viață nu înseamnă sinucidere" (LE, Coll., 146). A doua maximă, dacă e universalizată, contrazice legea care interzice sinuciderea (deliberată) în orice împrejurare. Prima nu se referă la sinucidere, ci la intenția de a lupta pentru salvarea patriei sub amenințarea riscului de a fi ucis; aceasta fac toți eroii militari și ei fac o acțiune al cărui deznodământ „depinde de soartă". Numai „intenția de a te distruge pe tine" înseamnă „sinucidere". În MM, 262 caracterul „arbitrar" al uciderii de sine e adăugat în definiția sinuciderii. Altfel, „există multe condiții în care viața trebuie sacrificată; de pildă, dacă nu o pot prezerva decât violând datoriile pe care le am față de mine, atunci sunt constrâns să o sacrific, mai degrabă decât să-mi încalc datoriile" (LE, Coll., 147). Iată și un comentariu dintr-un text mai târziu: „Există temeiuri și cauze pentru care moartea este totuși binevenită, deși noi *trebuie* să ne prezervăm viața, și anume în măsura în care nu noi suntem agenții ei. ... E permis să-ți *riști* viața în fața pericolului de a o pierde; totuși nu-mi poate fi niciodată permis să-mi iau în mod *deliberat* viața sau să mă ucid pentru împlinirea unei datorii pentru alții; de exemplu, atunci când Curtius s-a aruncat în prăpastie pentru a salva poporul Romei, el a acționat contrar datoriei; dar când un soldat se aruncă în fața sabiei dușmanului, el doar își *riscă* viața; la fel marinarul, pompierul etc." (LE, Vig., 370)[247].

[247] Pentru o discuție înrudită privitoare la justificarea kantiană a unei intervenții armate, ce riscă sacrificarea vieții unor inocenți, pentru a anihila un atac terorist (cum a fost cel de la teatrul din Moscova sau de la școala din Beslan, Osetia de Nord), vezi T. Hill jr., *Dignity and Practical Reason*, cap. 10. Hill crede că teoria lui Kant nu ar putea justifica o maximă de tipul „Voi omorî deliberat un număr limitat de persoane nevinovate dacă vreau să salvez mai multe vieți omenești". Numai că, în aceste cazuri, politica publică oficială nu e de tipul uciderii *deliberate* a unui număr limitat de nevinovați, ci de tipul *asumării riscului* de a-i ucide.

Dacă ne-am imagina, acum, două țări în război, una din ele fiind în pragul înfrângerii și distrugerii totale; dacă, în aceste condiții, învingătorul ar veni cu oferta: voi salva douăzeci de milioane de vieți și bunurile lor numai dacă Președintele lor se sinucide și, în caz că refuză să se sinucidă, îl voi lăsa totuși în viață, dar îi voi ucide concetățenii. În aceste condiții, este oare moral ca Președintele să se sinucidă (deliberat) sau nu? Din punctul de vedere al lui Kant *nu e moral*. Acesta este „rigorismul" eticii kantiene, mult contestatul „cult al regulii", atât de neplauzibil unora, care nu ține seama de circumstanțe. Kant dă, și comentează, un exemplu asemănător: apărătorii sinuciderii virtuoase dau în favoarea lor exemplul lui Cato care s-a sinucis odată ce a realizat că, în ciuda faptului că poporul avea încredere în el, nu-i mai era cu putință să scape din mâinile lui Cezar; Cato mai era convins că, odată ce el, campionul libertății, s-ar fi predat, toți ceilalți cetățeni ar fi spus: La ce bun să mai luptăm pentru libertate? Așa încât s-a sinucis, sperând că romanii vor continua lupta pentru idealurile sale. Kant comentează cazul în felul următor: dacă în ciuda tuturor torturilor la care l-ar fi supus Cezar, Cato și-ar fi menținut hotărârea interioară și idealurile, aceasta ar fi fost nobil; dar nu să se sinucidă. El ar fi trebuit să lupte până la moarte în apărarea onoarei sale și atunci ar fi acționat moral, căci moartea lui nu ar fi însemnat sinucidere.

În cazul acesta ne-am mai putea întreba și dacă sinuciderea forțată a Președintelui e realmente „sinucidere"; căci deși actul e făcut cu intenție (*dolus*), el are mai degrabă aspectul unui *sacrificiu* deliberat, iar „sacrificarea propriei vieți nu e sinucidere" (LE, Coll., 146).

Predicarea legitimității sinuciderii este unul dintre cele mai rele lucruri ce i se pot întâmpla unei societăți: căci cei ce nu-și respectă, din principiu, viața nu se pot abține de la nici un viciu și nu au teamă de nici un rege ori de tortură (LE, Coll., 145, 148). „Există multe în lume care sunt mult

mai importante decât viața. Respectarea moralității este mult mai importantă. E mai bine să-ți sacrifici viața decât să ignori moralitatea" (LE, Coll., 147).

Dar Kant nu spune că nu am putea acționa efectiv și ghidându-ne după un imperativ *pragmatic*, după regula: Trebuie să te sinucizi pentru a asigura fericirea concetățenilor tăi. Aceasta nu e o „obligație", i.e. o necesitare absolută, ci o necesitare ipotetică, relativă la un scop natural recunoscut al ființelor umane: fericirea. Un asemenea imperativ poate funcționa și el ca *motiv* al acțiunii, deși nu ca motiv *moral*. Imperativul moral este absolut, iar motivul moral exprimă un bine absolut. Imperativul pragmatic constrânge și el, dar nu în mod absolut; el exprimă un bine ipotetic. Președintele poate așadar judeca prudențial și să spună că sinuciderea poate fi *bună* ca mijloc în vederea fericirii, dar că, privită într-un sens absolut, ea este *rea*. În fața scaunului de judecată al rațiunii, el poate ajunge la concluzia că e mai oportun să prefere *avantajul* majorității în comparație cu *virtutea* sa (LE, Coll., 50 sq). „Prin prisma regulii prudenței, a te elimina din scenă va fi fiind adesea cea mai bună cale; dar prin prisma regulii moralității, acest lucru nu e permis în nici o condiție, deoarece el înseamnă distrugerea umanității, prin care omenirea e coborâtă sub nivelul animalelor. … Temeiul motivațional pragmatic al vieții e fericirea. Pot eu oare să-mi iau viața pentru că nu pot trăi fericit? Nu, nu e deloc necesar ca, atâta vreme cât trăiesc, să trăiesc fericit; dar e necesar ca atâta vreme cât trăiesc, să trăiesc onorabil" (LE, Coll., 147). Căci dacă ne-ar fi permis să ne sinucidem din motive de nefericire (durere), atunci ar însemna că toate datoriile noastre morale sunt în vederea fericirii, ceea ce nu e așa; ele sunt absolute și vizează ceea ce omul are „sfânt" și „inviolabil" în el: umanitatea.

În aceeași problematică a sinuciderii intră și o chestiune care și-a păstrat întru totul actualitatea: este morală *donarea de organe*? Dintr-un punct de vedere utilitarist, dacă pre-

levarea unui organ sănătos nu afectează sever viața donorului și ajută la salvarea altei vieți, atunci ea este morală, căci sporește fericirea în lume. Chiar și teologii au început să se acomodeze cu ideea. Cum stau lucrurile cu Kant ? Este donarea de organe morală din punctul de vedere al *teoriei* sale etice ?

Răspunsul e negativ și argumentul kantian e că prelevarea și donarea de organe se înscrie în ceea ce s-ar putea numi „sinucidere parțială“, iar aceasta e la fel de imorală ca și „sinuciderea totală“, motivul fiind acela că încalcă cea dintâi datorie a omului față de sine însuși, datoria „autoconservării naturii animale a omului“ : „A se priva de o parte integrantă a unui organ (a se mutila), de exemplu, a dărui sau a vinde un dinte spre a fi replantat în maxilarul altuia,... aparține sinuciderii parțiale“ (MM, 264).

2) Să considerăm un caz relativ recent și să ne întrebăm cum l-ar fi comentat Kant. Julius și Ethel Rosenberg au fost executați în 1953 sub acuzația de a fi furnizat secrete nucleare americane către URSS. Fratele lui Ethel, David Greenglass, a fost și el acuzat și era pasibil de aceeași pedeapsă. Mult mai târziu, în anul 2001, el recunoaște că, printr-o înțelegere cu acuzarea, a convenit să depună o mărturie falsă acuzând-o pe sora sa de spionaj, deși „nu a avut certitudinea participării acesteia“, și aceasta pentru că i s-au promis doar 10 ani de închisoare în locul scaunului electric.

S-ar putea spune că David Greenglass a acționat conform datoriei prezervării propriei vieți. Dar este morală prezervarea propriei vieți cu prețul unei crime sau a încălcării unei datorii morale ?

Răspunsul lui Kant ar trebui să fie negativ. După cum am văzut, FIS sugerează un test de universalizare a unei maxime care să dea un rezultat coerent cu *celelalte* legi morale al căror autor e rațiunea practică. Dacă maxima *m* (e.g. Îmi voi prezerva viața acuzând mincinos pe sora mea de înaltă trădare) duce, prin universalizare, la o lege G(m) care con-

trazice o lege acreditată anterior (e.g. Nu trebuie să minți; sau, Nu trebuie să sacrifici viața nimănui), atunci G(m) trebuie respinsă. Voința *autonomă* trebuie să fie intern-coerentă. Legile care guvernează în imperiul scopurilor trebuie „să se armonizeze între ele". Iată și comentariul lui Kant: „Rămâne, pe de altă parte, condamnabil și contrar datoriei să promovezi menținerea vieții cu prețul sacrificării propriei moralități și să consideri viața ca o bonificație chiar atunci când menținerea ei e însoțită direct de crimă. ... De exemplu, dacă cuiva i se promite ... că se va putea bucura de o viață fericită cu prețul unei trădări rușinoase sau a altui act criminal" (LE, Vig., 370).

3) Este oare prostituția acceptabilă după standardele moralei kantiene? Cum se poate aplica FIS pentru a lua o decizie în acest sens? (vezi MM, 265).

Biserica Ortodoxă Română se opune categoric legalizării prostituției: „Prostituția este, înainte de toate, un subiect de morală și atunci BOR nu poate fi niciodată de acord cu legalizarea păcatului. Teologic vorbind, dreptul la păcat nu există. De fapt ar fi bine dacă s-ar lua în calcul cauzele, în principal sărăcia, iar nu efectele" (C. Stoica, purtător de cuvânt al Patriarhiei Române, 7 dec. 2001).

O întrebare pe care am putea-o pune este dacă punctul de vedere al BOR e un punct de vedere kantian? Răspunsul e, evident, negativ. Punctul de vedere al BOR este punctul de vedere al moralei teologice, o morală *heteronomă*: prostituția e imorală pentru că nu e conformă datoriei *externe*. După Kant, constrângerea de către alții nu e una propriu-zis morală; legea morală e o *coercitio interna*. O lege a lui Dumnezeu are conținut moral și nu doar rectitudine legală numai dacă are un motiv intern. Chiar dacă reprezentantul BOR și un filozof kantian au, în acest caz, aceiași răspuns, anume că prostituția e imorală, *argumentele lor* sunt *diferite*. Prostituarea e, pentru Kant, o folosire a corpului uman *ca obiect*, deci maxima ei nu satisface FU.

Ne-am putea întreba acum dacă, după părerea lui Kant, un principiu imoral ar putea fi *legalizat*? Răspunsul lui Kant e negativ atâta vreme cât el susține că orice datorie juridică trebuie să satisfacă, totodată, principiul moralității. „Există așadar datorii ale virtuții (sau etice), care nu sunt datorii ale dreptului, dar conversa (nu are loc): toate datoriile, fie și dacă ele sunt datorii ale dreptului, sunt astfel constituite încât, dincolo de legea externă sub care cad, există totodată o lege internă care constrânge la executarea lor; și astfel orice obligație legală conține în același timp o obligație etică. ...Rezultă că orice obligație, de orice fel, fie ea juridică sau etică, e etică prin natura ei“ (LE, Vig. 334).

4) Care este interpretarea dată de Kant problemei *pedepsei*? Dacă omul este valoarea supremă și prezervarea vieții prima noastră datorie morală, putem oare justifica *pedeapsa capitală*? Kant crede că da și ar fi interesant să vedem cum.

Kant este apărătorul unui punct de vedere așa-zis „retributivist“ cu privire la pedeapsa penală: un „delict public“ trebuie pedepsit după „principiul răsplătirii de la egal la egal“ (*lex talionis*) — forma și gravitatea culpei determină în mod proporțional forma și gradul pedepsei; pedeapsa e privită ca o plată cu aceeași monedă a faptei rele comise de agresor. Consecvent teoriei sale deontologiste, Kant susține că „legea penală este un imperativ categoric, disprețuindu-l pe acela care se strecoară printre meandrele fericirii spre a descoperi ceva care, pentru profitul ce i s-ar promite, l-ar descărca pe vinovat de pedeapsă, fie și numai parțial, conform devizei fariseice: Este de preferat să moară un om decât să decadă întreg poporul“ (MM, 182). Poziția sa anti-consecinționistă este evidentă: cei ce aplică pedeapsa nu trebuie să se lase ghidați de considerente privitoare la consecințele ei în ce privește fericirea celui pedepsit sau a societății în ansamblu. A pedepsi cu închisoarea un delincvent pentru a spori prin aceasta bunăstarea sau fericirea societății pe an-

samblu (pentru că, în acest fel, ea e scutită de infracțiunile lui și el are astfel șansa de a se reabilita) este imoral, pentru că aceasta înseamnă că noi folosim acel delincvent ca un *obiect* pentru asigurarea fericirii altora. Prin urmare, orice justificare consecinționistă sau corectivă a pedepsei este greșită sub aspect moral. „Pedeapsa juridică ... nu poate fi promovată niciodată doar ca mijloc în vederea dobândirii altui bun, pentru delincventul însuși sau pentru societatea civilă, ci întotdeauna trebuie aplicată împotriva celui vinovat *pentru motivul că a comis delictul*" (MM, 181). În aceste condiții, pedeapsa trebuie să fie proporțională cu delictul și pentru delicte foarte grave — cum e crima sau alte delicte împotriva statului — ea trebuie să aibă gravitatea maximă: moartea. „Condamnarea la moarte este singura care se pronunță asupra tuturor, proporțional cu răul interior al criminalului" (MM, 183).

Acest mod kantian de a judeca pedeapsa este considerat complet inadecvat de utilitariști, care consideră că a pedepsi (a cauza un rău) fără a produce o cantitate de fericire compensatorie mai mare în lume este nejustificat din punctul de vedere al principiului lor al maximizării fericirii. O pedeapsă nu este justificată moral decât dacă, ea fiind inevitabil un rău, evită un rău mai mare sau produce o cantitate comparativ mai mare de fericire. Prin urmare, justiția trebuie să urmărească aplicarea pedepselor nu după criteriul simplu al culpei, ci după un criteriu complex, care include utilitatea socială: e.g. descurajarea unor delicte similare, reeducarea infractorului în închisoare etc. De aici o întreagă viziune umanizată a statutului pedepsei și închisorilor, ca și excluderea legii talionului, ca o lege primitivă și rigidă, precum și a corolarului ei, pedeapsa capitală[248].

Cu toate că astăzi nu vom găsi prea ușor susținători ai teoriei etice a lui Kant în litera sa, vom găsi foarte mulți

[248] Vezi J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, 2000, p. 128 sq.

adepți ai spiritului ei. Cum spunea un comentator, nu vom găsi azi susținători ai teoriei lui Kant, dar vom găsi susținători ai *kantianismului*. Ideea că temeiurile judecății noastre morale trebuie să fie unele de natură rațională și având o valabilitate universală a rămas o convingere persistentă a reflecției morale. Actualitatea kantianismului e un fapt cu care cunoscătorii sunt obișnuiți. Și nu poți înțelege mai bine actualitatea unei teorii decât dacă îi cunoști originile. Această carte a fost una despre *originile* kantianismului contemporan.

GLOSAR GERMAN — ROMÂN

Absicht — țel (finalitate, scop în sens obiectiv, dar și subiectiv, intenție)
Achtung — respect
all — întreg (adj.)
allgemein — universal
Allheit — integralitate
als ob — ca și cum
an sich — în sine
Analyse — analiză
angeschaut — intuit
Anlage — predispoziție (talent)
Anschauung — intuiție
Antrieb — impuls
aus Interesse handeln — a acționa din interes
Begehrungsvermögen — capacitatea dorinței
Begierde — dorință
begreiflich machen — a face inteligibil
Begriff — concept
behandeln — a trata (ființa umană ca scop în sine)
Beschaffenheit — constituție, calitate
bestimmt — determinat, ca atare
Bestimmung — determinare, menire (*determinatio*)
betrügliches Versprechen — promisiune înșelătoare
Beurteilung — judecare
Beurteilungskraft — putere de judecare
Bewegungsgrund — motiv
Bewegursache — motivație (cauză a mișcării)
Beziehung — raport (raportul conceptelor la obiecte)

bloß — numai (simplul, simpla)
brauchen — a folosi (umanitatea...)
darstellen (exhibitio) — a prezenta
das Wollen — act volitiv, act de a vrea
denken — a gândi
Ding — lucru
Disposition — dispoziție
Eigenschaft — proprietate
einerlei — totuna
einsehen — a pricepe, a surprinde (a intui, *perspicere*)
einstimmen, übereinstimmen, zusammenstimmen — a fi în armonie cu
Empfindung — senzație
erkennen — a cunoaște
Erkenntnis — cunoaștere, cunoștință *(cognitio)*
Erscheinung (phaenomenon) — fenomen
falsch — fals
falsches Versprechen — promisiune falsă
Formel — formulă
freie Willkür (*arbitrium liberum*) — capacitate de alegere liberă
für sich — pentru sine
für sich selbst — pentru sine însuși
Ganz — tot
Gebot — poruncă (*praeceptus*)
Gebrauch — folosire
Gefühl — sentiment
Gesetzgeber — legislator
Gesetzgebung — legislare (acțiunea de instituire a legilor)
Gesetzmässigkeit — conformitate cu legea, legalitate
Gesinnung — intenție (în sens moral, de dispoziție morală)
glauben — a crede
Glück — noroc, șansă, soartă
Glückseligkeit — fericire
Glücksgaben — soartă prielnică
Grund — temei
gründen — a întemeia
Grundsatz — principiu de bază
handeln — a acționa

Handlung — acțiune
Hang — predilecție
hernehmen — a proveni
Ich — Eu
immer — întotdeauna
inner — intern, lăuntric
intellektuelle Welt — lumea intelectuală
intelligibile Welt — lumea inteligibilă
Interesse — interes
Interesse nehmen — a deveni interesat
jederzeit — de fiecare dată
Klugheit — prudență
Kraft — putere
lügenhaftes Versprechen — promisiune mincinoasă
meinen — a opina
Menschheit — umanitate
Moralität, Moral — morală
Moralität, Sittlichkeit (moralitas) — moralitate
Moralphilosophie — filozofie morală
nach — după (în conformitate cu)
Neigung — înclinație
Nötigung (*necessitatio*) — constrângere (necesitare)
notwending — necesar
nur — doar
Objekt, *Gegenstand* (*Sache*) — obiect
Person — persoană
Pflicht — datorie
Philosophie — filozofie
Preis — preț
Prinzip — principiu
Satz — propoziție
Schätzung — estimare, stimă
Schein, Apparenz (apparentia) — aparență
Selbst — sine
Selbstentleibung (*suicidium*) — sinucidere
Selbstliebe — iubire de sine
Selbstmord — a-și lua singur viața (*homocidium dolosum*)
Selbsttätigkeit — auto-activitate

Sinn — simț
Sinnenwelt — lumea simțurilor (lumea sensibilă)
Sinnlichkeit — sensibilitate
Sitten — moravuri
sittlich, moral — moral
sittliche Weltweisheit — înțelepciunea cu privire la moravuri
sollen — trebuie
Spontaneität — spontaneitate
Tat — faptă
Tauglichkeit — aptitudine (a fi bun la)
Totalität — totalitate
Triebfeder — mobil
Tun und Lassen — actele și omisiunile
übereinkommen — a fi identic
übereinstimmen — a fi în acord
überhaupt — în genere
unausbleiblich — fără excepție
unvermeidlich — inevitabil
unwahr — neadevărat
unwahres Versprechen — promisiune neadevărată
Urheber — autor
Urteil — judecată
Urteilskraft — putere de judecată
vereinigen — a concorda, a fi compatibil cu
verfahren — a te purta
Verhältnis — relație
Vermögen — capacitate
Verstand — intelect
Verstandeswelt — lumea intelectului
verstehen — a înțelege
von sich — de la sine
Vorschrift — precept
Vorstellung — reprezentare
Weltweisheit — înțelepciune (filozofică)
Wert — valoare
Wille — voință
Willkür — capacitate de alegere
wissen — a ști

Wunsch — năzuință
Würde — demnitate
Zergliederung — descompunere (a unui concept, analiză)
zugleich — totodată
zusammenstimmen — a fi în armonie
Zwang (*coercitio*) — coerciție
Zweck — scop

GLOSAR ROMÂN - GERMAN

acord (a fi în) — *übereinstimmen*
act volitiv, act de a vrea — *das Wollen*
actele și omisiunile — *Tun und Lassen*
acționa (a) — *handeln*
acționa (a) din interes — *aus Interesse handeln*
acțiune — *Handlung*
analiză — *Analyse*
aparență — *Schein, Apparenz (apparentia)*
aptitudine (a fi bun la) — *Tauglichkeit*
armonie (a fi în) — *zusammenstimmen, einstimmen, übereinstimmen*
a-și lua singur viața (*homocidium dolosum*) — *Selbstmord*
auto-activitate — *Selbsttätigkeit*
autor — *Urheber*
ca și cum — *als ob*
calitate, constituție — *Beschaffenheit*
capacitate — *Vermögen*
capacitate de alegere — *Willkür*
capacitate de alegere liberă — *freie Willkür* (*arbitrium liberum*)
capacitatea dorinței — *Begehrungsvermögen*
coerciție — *Zwang* (*coercitio*)
concept — *Begriff*
concorda (a), a fi compatibil cu — *vereinigen*
conformitate cu legea, legalitate — *Gesetzmässigkeit*
constituție — *Beschaffenheit*
constrângere — *Nötigung* (*necessitatio*)
crede (a) — *glauben*
cunoaște (a) — *erkennen*
cunoaștere, cunoștință *(cognitio)* — *Erkenntnis*

datorie — *Pflicht*
de fiecare dată — *jederzeit*
de la sine — *von sich*
demnitate — *Würde*
descompunere (a unui concept, analiză) — *Zergliederung*
determinare, menire (*determinatio*) — *Bestimmung*
determinat, ca atare — *bestimmt*
deveni (a) interesat — *Interesse nehmen*
dispoziție — *Disposition*
doar — *nur*
dorință — *Begierde*
după (în conformitate cu) — *nach*
Eu — *Ich*
fals — *falsch*
faptă — *Tat*
fără excepție — *unausbleiblich*
fenomen — *Erscheinung (phaenomenon)*
fericire — *Glückseligkeit*
filozofie — *Philosophie*
filozofie morală — *Moralphilosophie*
folosi (a) (umanitatea ...) — *brauchen*
folosire — *Gebrauch*
formulă — *Formel*
gândi (a) — *denken*
identic (a fi) — *übereinkommen*
impuls — *Antrieb*
inevitabil — *unvermeidlich*
integralitate — *Allheit*
intelect — *Verstand*
inteligibil (a face) — *begreiflich machen*
intenție (în sens subiectiv) — *Gesinnung*
interes — *Interesse*
intern, lăuntric — *inner*
intuit — *angeschaut*
intuiție — *Anschauung*
iubire de sine — *Selbstliebe*
în genere — *überhaupt*
în sine — *an sich*
înclinație — *Neigung*
întemeia (a) — *gründen*

întotdeauna — *immer*
întreg (adj.) — *all*
înțelege (a) — *verstehen*
înțelepciune (filozofică) — *Weltweisheit*
înțelepciunea cu privire la moravuri — *sittliche Weltweisheit*
judecare — *Beurteilung*
judecată — *Urteil*
legislare (acțiunea de instituire a legilor) — *Gesetzgebung*
legislator — *Gesetzgeber*
lucru — *Ding*
lumea intelectuală — *intellektuelle Welt*
lumea intelectului — *Verstandeswelt*
lumea inteligibilă — *intelligibile Welt*
lumea simțurilor — *Sinnenwelt*
mobil — *Triebfeder*
moral — *sittlich, moral*
morală — *Moralität, Moral*
moralitate — *Moralität, Sittlichkeit (moralitas)*
moravuri — *Sitten*
motiv — *Bewegungsgrund*
motivație (cauză a mișcării) — *Bewegursache*
năzuință — *Wunsch*
neadevărat — *unwahr*
necesar — *notwending*
noroc, șansă, soartă — *Glück*
numai (simplul, simpla) — *bloß*
obiect — *Objekt*, *Gegenstand* (*Sache*)
opina (a) — *meinen*
pentru sine — *für sich*
pentru sine însuși — *für sich selbst*
persoană — *Person*
poruncă — *Gebot*
precept — *Vorschrift*
predilecție — *Hang*
predispoziție (talent) — *Anlage*
preț — *Preis*
prezenta (a) — *darstellen (exhibitio)*
pricepe (a), a înțelege, a intui — *einsehen*
principiu — *Prinzip*
principiu de bază — *Grundsatz*

promisiune falsă — *falsches Versprechen*
promisiune înșelătoare — *betrügliches Versprechen*
promisiune mincinoasă — *lügenhaftes Versprechen*
promisiune neadevărată — *unwahres Versprechen*
propoziție — *Satz*
proprietate — *Eigenschaft*
proveni (a) — *hernehmen*
prudență — *Klugheit*
purta (a te) — *verfahren*
putere — *Kraft*
putere de judecare — *Urteilskraft*
raport (raportul conceptelor la obiecte) — *Beziehung*
relație — *Verhältnis*
reprezentare — *Vorstellung*
respect — *Achtung*
scop — *Zweck*
sensibilitate — *Sinnlichkeit*
sentiment — *Gefühl*
senzație — *Empfindung*
simț — *Sinn*
sine — *Selbst*
sinucidere (*suicidium*) — *Selbstentleibung*
soartă prielnică — *Glücksgaben*
spontaneitate — *Spontaneität*
stimă, estimare — *Schätzung*
surprinde (a), a intui, (*perspicere*) — *einsehen*
ști (a) — *wissen*
temei — *Grund*
tot — *Ganz*
totalitate — *Totalität*
totodată — *zugleich*
totuna — *einerlei*
trata (a) (ființa umană ca scop în sine) — *behandeln*
trebuie — *sollen*
țel (finalitate, intenție în sens obiectiv și subiectiv) — *Absicht*
umanitate — *Menschheit*
universal — *allgemein*
valoare — *Wert*
voință — *Wille*

BIBLIOGRAFIE

I. KANT, *Întemeierea metafizicii moravurilor*; *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972 (trad. N. Bagdasar).

I. KANT, *Bazele metafizicii moravurilor*, Editura Antet, 1994 (trad. I. Colin).

I. KANT, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Casa Școalelor, 1929 (trad. T. Brăileanu).

I. KANT, *Scrieri moral-politice* (*Metafizica moravurilor*), Editura Științifică, București, 1991 (trad. R. Croitoru).

I. KANT, *Prolegomene*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1987 (reeditată la Editura All, 1996) (trad. M. Flonta, T. Kleininger).

I. KANT, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1998 (trad. N. Bagdasar, E. Moisuc; ediție îngrijită de I. Pârvu).

I. KANT, *Despre pedagogie*, Paideia, București, 2002 (trad. T. Brăileanu).

I. KANT, *Religia în limitele rațiunii pure*, Humanitas, 2004 (trad. Radu Gabriel Pârvu).

I. KANT, *Antropologia*, All, 2002, (trad. R. Croitoru).

Comentarii la *Întemeierea metafizicii moravurilor* și la *Critica rațiunii practice*

ALLISON, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.

AUNE, B., *Kant's Theory of Morals*, Princeton University Press, 1979.

BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960.

DUNCAN, A.R.C., *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's „Foundations for the Metaphysics of Morals"*, London, 1957.

FREUDIGER, J., *Kants Begründung der praktischen Philosophie, Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitter*, Bern, 1993.

GUYER, P., (ed), *Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Rowman and Littlefield, 1998.

HÖFFE, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Vrin 1993.

HÖFFE, O., (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1989.

KAULBACH, F., *Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Darmstadt, 1988.

KÖRNER, S., *Kant's Conception of Freedom*, Proceedings of the British Academy LIII, London, 1967.

O'NEILL, O., *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, 1989.

PATON, H. J., *The Moral Law*, Routledge, 1948.

PATON, H. J., *The Categorical Imperative*, Hutchinson of London, 1958.

RAWLS, J., *Lectures on the Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000.

ROSS, D., *Kant's Ethical Theory*, Clarendon, 1954.

SCHÖNECKER, D. /WOOD, A. , *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommernar*, Padervorn, 2002.

SULLIVAN, R., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge, 1989, 1991.

SULLIVAN, R., *Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge University Press, 1994.

TIMMERMAN, J., (ed.), I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004.

WILLIAMS, T.C., *The Concept of Categorical Imperative*, Clarendon, 1968.

WOLFF, P.P., *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York, Evanston, San Francisco, London, 1973.
WOOD, A., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999.

Alte lucrări despre filozofia practică a lui Kant

ACTON, H.B., *Kant's Moral Philosophy*, London, 1970.
ALBRECHT, M., *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildersheim, 1978.
ALLISON, H., *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, 1996.
ALLISON, H., *Kant' s Transcendental Idealism*, Yale University Press, 1983.
ALQUIÉ, F., *La morale de Kant*, Paris, 1974.
BARON, M.W., *Kantian Ethics Almost Without Apology*, Cornell, 1995.
BAYNES, K., *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*, State University of New York Press, 1991.
BILLIER, J.C., *Kant et le kantisme*, Colin, 1998.
BITTNER, R., *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg; München, 1983.
BONET, P., *Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs*, Nathan, Paris, 1998.
BOROWSKI L.E., *et alia*, *Kant intime*, Grasset, Paris 1985.
CANTO-SPERBER, M., (coord.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris, 1996.
CAYGILL, H., *A Kant Dictionary*, Blackwell, 1995.
COHEN, H., *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin, 1877.
CRESSON, A., *La morale de Kant*, 1904.
CUMMISKY, D., *Kantian Consequentialism*, OUP, 1996.
DALL'ASTA, G (a cura di), I. *Kant e l'etica nel pensiero moderno*, Messina, 1979.
DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1926.
DELEUZE, G., *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1994.

DENHAM, A., JACKSON, S.F., *Influența lui Kant asupra filozofiei morale britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filozofia morală britanică*, Alternative, 1998.
DWORKIN, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, 1988.
EISLER, R., *Kant-Lexikon*, Gallimard, 1994.
FERRARI, J., (coord.), *Kant sur l'anthropologie*, Vrin, 1997.
FIELD, G.C., *Moral Theory*, Methuen & Co., Ltd. London, 1921.
FLONTA, M., KEUL, H.K., (ed), *Filozofia practică a lui Kant*, Polirom, 2000.
FÖRSTER, E., (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, 1989.
GODARD-FABRE, S., FERRARI, J., (coord.), *Kant sur la métaphysique des moeurs*, Vrin, 2000.
GODARD-FABRE, S., *La philosophie du droit de Kant*, Vrin, 1996.
GUNKEL, A., *Spontaneität und moralische Autonomie*, Bern, 1989.
GUYER, P., *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge 1993, 1996.
HENRICH, D., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982.
HERMAN B., (ed.), *Topics in Moral Theory*, Pacific Philosophical Quarterly, 66, 1&2/1985.
HERMAN, B., *Morality as Rationality. A Study of Kant's Ethics*, New York, 1990.
HERMAN, B., *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, 1993.
HILL JR., T., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell 1992.
KITCHER, P., *Kant' s Transcendental Psychology*, OUP 1990.
LANGTHALER, R., *Kants Ethik asl System der Swecke*, Berlin, 1991.
LEQUAN, M., *La philosophie morale de Kant*, Seuil, 2001.
MANGANARO, P., *L'antropologia di Kant*, Napoli, 1983.
MARTINEY DE VELASCO, L., *Imperativo moral como interes de la razon*, Madrid, 1987.
MEYER, M., *Science et metaphisique chez Kant* , PUF, 1995.
NANCY, J.L., *L' imperatif categorique*, Flammarion, 1993.

NORMAN, R., *The Moral Philosophers*, Clarendon, 1983, cap. 6.

PHILONENKO, A., *L'œuvre de Kant*, I și II, Vrin, 1991.

PHILONENKO, A., *Metaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, 1997.

PRAUSS, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, 1983.

RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Flammarion, 1997.

ROSEN, A., *Kant's Theory of Justice*, Cornell, 1993.

SCHILPP, P., *Kant's Pre-Critical Ethics*, Thoemmes Press, 1998.

SCHNEEWIND, J.B., *Inventarea autonomiei*, Polirom, Iași, 2003.

SCHULY, E.G., *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik*, Köln und Wien, 1975.

SHERMAN, N., *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, 1997.

TOSEL, A., *Kant révolutionaire.* Droit et politique, PUF, 1988.

VAYSSE, J-M., *Kant et la finalité*, Ellipses, 1999.

WALSH, W., *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edimburgh University Press, 1975.

WANT, C., *Introducing Kant*, Icon Books, 1999.

WEBER, M., *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, 1993.

WEIL, E., *Problemes kantiens*, Vrin, 1998.

WIKE, V., *Kant on Happiness in Ethics*, State University of New York Press, 1994.

WIMMER, R., *Funcția dublă a imperativului categoric în etica lui Kant*, în M. Flonta, H-K, Keul (coord.), *Filozofia practică a lui Kant*, Polirom, Iași, 2000.

CUPRINS

Immanuel Kant
Întemeierea metafizicii moravurilor

Valentin Mureșan
Comentariu la *Întemeierea metafizicii moravurilor*

1. Kant și „critica rațiunii practice"

2. Voința bună și datoria (Secțiunea I)

3. Elementele metafizicii moravurilor (Secțiunea II, 1–32)

4. Formulele imperativului moral (Secțiunea II, 31–86)

5. Cum este posibil un imperativ categoric? (Secțiunea III)

Redactor
SORIN LAVRIC
Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU
DTP
EMILIA IONAȘCU
Corector
IOANA CUCU
Apărut 2007
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la S.C. „UNIVERSUL“ S.A.

Volumul cuprinde o nouă și atentă traducere a celebrei lucrări de filozofie morală a lui Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Traducerea e urmată de un comentariu detaliat, primul de acest fel în România (semnat de Valentin Mureșan), care explică aproape rând cu rând conceptele de bază, contextul istoric, semnificația „formulelor" kantiene ale imperativului categoric și arhitectura teoretică oferită de această operă a filozofului de la Königsberg. Din momentul publicării sale în 1785, *Întemeierea metafizicii moravurilor* a rămas una dintre cele mai influente lucrări de filozofie morală modernă și, după unii comentatori, cea mai importantă operă de profil alături de *Etica nicomahică* a lui Aristotel. În ultima jumătate de secol, ea a fost citită chiar mai mult decât înainte, fiind studiată cu precădere de studenții din marile universități ale lumii în cadrul cursurilor de filozofie morală. Pe deasupra, *Întemeierea metafizicii moravurilor* a reprezentat o sursă constantă de inspirație pentru cele mai creative lucrări de morală contemporană.

În aceeași colecție

Toma D'Aquino
Întrebări disputate despre suflet

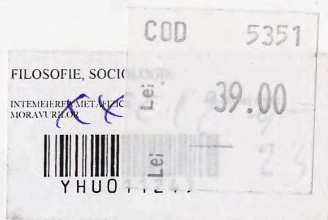


Foto copertă CĂTĂLIN CIOABĂ



ISBN 978-973-50-1066-9